Historia de la Filosofía Medieval

Unidad I: Introducción

Esta materia es historia, pero también es filosofía, y no simplemente historia sino propiamente *filosofía* (se estudia para aprender filosofía y no tanto historia), medieval en este caso. Esto es debido a que el estudio de *temas* filosóficos es siempre actual, orientado a verdades *sempiternas,* aunque tratadas por hombres antiguos.

Es un diálogo del estudiante con los autores medievales y sus obras, lo que requiere, en primer lugar, una actitud de *escucha*: al lenguaje y estilo de la época yendo de lo histórico a lo actual, eterno y profundo. Y, en segundo lugar, una actitud de *discernimiento*: el estudio de la filosofía en la historia interpela a tomar una postura (esto es verdadero, esto no, en general este autor es errado, pero en esto es muy valioso, etc.), lo cual es preciso hacer siempre con respeto. Es decir, no sirve mantener una neutralidad en el estudio de la historia.

Siendo también historia es importante la cuestión de los *tiempos*, esto es, saber ubicar los autores en el espacio-tiempo, en la problemática y contexto de su época, etc. Pero es historia de la filosofía y no de los filósofos, con lo cual el propósito de esto es entender una doctrina históricamente, comprender su desarrollo a lo largo del tiempo, y cada autor se inserta dentro de esta perspectiva: ¿de quién toma sus ideas un autor? ¿quién posteriormente toma las suyas? ¿la doctrina evolucionó de un autor a otro o al contrario? ¿en un autor por sí solo se logro un avance o no de la doctrina?, etc.

Esto no implica que la doctrina no contenga una verdad eterna, sino, por el contrario, que la verdad es tan profunda que su *comprensión* lleva tiempo. Mientras la doctrina permanece el hombre es el que cambia, y esto permite una Historia de la Filosofía. ¿Cuan eterna sería la verdad si un período histórico la agotara?

1. La filosofía medieval: delimitación cronológica y periodización. Caracterización general de cada período

¿Qué comprende la Edad Media? Se desarrolla en el período de la historia europea que va desde la *caída del Imperio Romano de Occidente* en el 476 (s. V d.C.) hasta la *caída de Constantinopla* (centro del Imperio) o *Imperio Romano de Oriente/ Imperio Bizantino* en el 1453 (s. XV d.C.)[1].

[1] Años *simbólicos*: el paso de una época a otra o el comienzo de la filosofía medieval para “dar fin” a la antigua o el fin de la medieval para el comienzo de la moderna es *gradual*.

La *filosofía medieval* aparece un poco antes con los *Padres de la Iglesia* (*Patrística*), simultáneamente al neoplatonismo como continuación de la filosofía pagana, que estrictamente hablando pertenece a la filosofía antigua, pero se estudia en medieval por ser tan *nueva*: es una filosofía distinta, en *diálogo con la fe* (judeo-cristiana o musulmana): es cronológicamente filosofía antigua, pero doctrinalmente medieval. Por lo tanto, la filosofía medieval comprende el período de la historia medieval y los siglos II a V: del II al XIV.



Patrística: s. II-V. Transición: s. VI-VIII. Escolástica: IX-XIV[3].

Patrística (s. II-V d.C.): Se trata de la filosofía de los *Padres de la Iglesia*, de los cuales toma su nombre, previo a la Edad Media (que empieza en el s. V). Son los pilares de la Iglesia por su sabiduría y santidad. No significa que se estudien todos Padres o todos los Padres. Es el *período de gestación de una filosofía cristiana*, una nueva forma de hacer filosofía (la filosofía greco-romana era la instancia última del intelecto de llegar a la verdad, pero con la Revelación -especialmente de Cristo- se llega a una realidad superior y profunda). Es el período también de las grandes intuiciones filosóficas, lo que no quiere decir de grandes explicaciones técnicas, y de propuesta de temas.

Se desarrolla en el Imperio Romano tanto de Oriente (Padres orientales o griegos: tinte más especulativo, riqueza y diversidad de autores y escuelas) como de Occidente (Padres occidentales o latinos: carecen de tal especulación, pero es compensada por el sobresaliente San Agustín). Los cuales van forjando su división en este período y se distinguen netamente, por lo menos en campo filosófico.

Es una *filosofía influenciada por la fe*: en permanente diálogo con la fe tanto cristiana como judía o musulmana. Su temática se instala, entonces, en la problemática fe-razón. Desarrollada no completa sino *fragmentariamente,* es decir, de acuerdo al interés momentáneo. Es una *filosofía aislada y circunstanciada*: esboza temas concretos a la luz del cristianismo -ej.: frente al paganismo defender el monoteísmo-, se desarrolla en diálogo con

[2] En el s. III ubicamos a autores como Plotino, Porfirio, Proclo, etc.

[3] Distinción *didáctica*, pero muy necesaria por ser un período muy prolongado (12 siglos -1200 años-) y heterogéneo: en realidad, hay más bien diversidad de formas o métodos, pero unidad de espíritu y fundamentos últimos (creacionismo, sobre todo).

las *problemáticas concretas* de la época -ej.: la persecución a los primeros cristianos en el s. II produce una apología de la fe-. Por esto, no se trata de una filosofía sistemática, ordenada o de universidad -centros explícitamente pensados para hacer filosofía- (como lo es la escolástica). Es, por así decir, una "filosofía de calle" lo cual hace que sea una filosofía más *vivaz* de lo que podría ser la escolástica (más didáctica), capta la atención, es *existencial*, etc.

Se pueden identificar tres *momentos* en este período:

1. *Apologético* (ἀπολογία: defensa): s. II-III. Defensa del cristianismo ante el ataque del Imperio, *defensa intelectual* que utiliza la filosofía como herramienta. Filosofía que pretende mostrar una inteligencia de la fe, por lo que es válida hasta para el no creyente o pagano: la razón, común a todos los hombres, es el medio para mostrar, incluso al pagano, la validez de la fe cristiana.
2. *Discusiones doctrinales*: fines del s. III y principios del s. IV. No desaparece el momento apologético (*ad extra*) -siempre hay ataques contra la fe-, pero no es lo más importante. Lo fundamental es lo doctrinal (*ad intra*): por ejemplo, la Santísima Trinidad: hay una reflexión teológica, pero con *presupuestos filosóficos* (Dios es uno en *naturaleza* y trino en *personas*). Se elabora una *filosofía en favor a la teología*, brindando bases y elementos para el teólogo y su esclarecimiento en los misterios de fe. Otro ejemplo es el misterio de Cristo, para cuya comprensión o profundización se utilizan *conceptos filosóficos*, que preexisten al cristianismo, pero que son tomados por este, como *naturaleza y persona*: Cristo tiene dos naturalezas (una humana y otra divina) y es una sola persona (divina). El siglo IV es el "siglo de oro" de la filosofía patrística griega. Se ve como la preocupación por resolver temas propiamente teológicos sirve a modo de disparador para la reflexión filosófica.
3. *Especulativo o teorético* (o de mirada contemplativa): s. V. Es el primer momento de filosofía cristiana completa. Los problemas apologéticos o doctrinales pasan de ser lo más importante a estar en un segundo plano (ya muchos dogmas han sido definidos) y ahora se piensa una *cosmovisión* (visión de conjunto) filosófica y teológica cristiana. Un autor ejemplar es San Agustín de Hipona (Padre Latino del s. IV-V: 354-430) que es un autor ya completo y no fragmentario como los primeros padres.

La Patrística finaliza en el Imperio Romano de Occidente debido a las invasiones bárbaras en el 476. En Oriente el Imperio continua (pues su centro es Constantinopla, no Roma) y así también la Patrística como veremos inmediatamente.

Transición (desde el s. V -476- con la caída del Imperio Romano de Occidente a mano de los bárbaros hasta su reconstrucción en el s. IX con la coronación en la navidad del 800 de Carlomagno: Sacro Imperio Romano-Germánico / reforma carolingia)[4]: Distinguimos dos "*mundos*" muy diferentes el uno del otro (con recelos políticos, desarrollos filosóficos muy diversos, etc.).

1. *Mundo latino u occidental*: corte brusco, político, militar y de organización social, entre la antigüedad y la edad media en el 476 por la caída del Imperio. Lo cual produce la fragmentación de distintos pueblos en distintas regiones, discontinuidad. Surge la preocupación de *salvar* (*conservar y transmitir*) al mundo nuevo *la cultura clásica* o tesoro cultural occidental. Un autor ejemplar en esta tarea es Anicio Manlio Torcuato Severino Boecio (s. V-VI: 480-524) educado como buen romano, pero conocedor del griego (lo aprende en Atenas), al cual le preocupa que los nuevos reinos se acerquen a la cultura clásica romana y a la fe cristiana. De este modo, se propone traducir del griego al latín las obras completas de Platón y Aristóteles (del último traduce completo su *Organon* o conjunto de obras lógicas: por esto a Aristóteles se lo considera, en Occidente latino, un lógico y no un filósofo, lo que explica la revolución que produce la aparición de sus demás obras en el s. XIII como veremos más abajo). Escribe la "Consolación de la Filosofía" estando en la cárcel (condenado a muerte por conspiración). La Orden Benedictina se encarga de transcribir y guardar en los monasterios los manuscritos.
2. *Mundo griego u oriental*: como la caída del Imperio en Occidente no afecta al Imperio de Oriente, con sede en Constantinopla, este permanece en unidad y sin ruptura aún. Con lo cual, la transición de lo antiguo a lo medieval se da gradualmente y sin cortes bruscos. Esto hace que la Patrística griega perdure en una "*Patrística tardía o madura*" (s. IX) con los últimos Padres griegos: Dionisio Areopagita (o Pseudodionisio)-San Máximo el Confesor-San Juan Damasceno (el último padre griego -muere en el 749- que posee obras casi escolásticas).

En el s. IX comienza la hegemonía de los francos, se reconstruye una cierta unidad en el Imperio romano de Occidente -el de Oriente no ha caído todavía- (Imperio que es cristiano y va a pasar a ser, gracias a Otón el Grande, el ***Sacro*** *Imperio Romano Germánico*) mediante

[4] Un hecho histórico destacable es el cierre de la Academia (escuela filosófica fundada por Platón) en el 529, por orden de Justiniano, emperador del Imperio Romano de Oriente o Imperio Bizantino.

una asimilación de las tribus bárbaras. Esto alcanza su culmen con Carlomagno -de la dinastía carolingia- y su coronación como emperador el 25 de diciembre -navidad- del 800.

La Iglesia ya tenía un centro en Roma (lejos al actual) y un pie de apoyo en el Imperio Bizantino (Oriente), pero con Carlomagno tiene ahora todo el Imperio Romano de Occidente. Lo cual produce celos y contribuye al cisma de Oriente siglos después -según la cátedra-.

Cabe destacar un hecho anterior a Carlomagno muy importante: la fundación del islamismo en el s. VII. Surge en la península arábiga con Mahoma, un "profeta" árabe que se dice mediador de una Revelación, que continuaría los libros veterotestamentarios, que plasma en el Corán. Es una nueva religión, pero también es política.

Comienza a extenderse hasta los límites del Imperio Bizantino desde Medio Oriente hasta Persia con centro en Bagdad (624-632 bajo Mahoma), conquistan yendo hacia Occidente el norte de África (632-661 bajo el califato ortodoxo, así como Irán, la parte meridional del Asia central y el oeste del subcontinente indio) y cruzan España (donde permanecen 8 siglos hasta su expulsión en manos de Isabel la Católica) hasta los Montes Pirineos, pero son derrotados en la Batalla de Poitiers (732) tras cruzarlos (661-750 bajo el califato omeya). Dominan el Mediterráneo[5]. En el s. X conquistan u ocupan en Medio Oriente los santos lugares y se producen, en el XI las Cruzadas, que no son únicamente militares, sino también peregrinaciones religiosas. En el XII continúan las Cruzadas.

Escolástica (desde el s. IX con la reforma carolingia o la restauración del Imperio Romano de Occidente -Sacro Imperio Romano Germánico- o la coronación como emperador de Carlomagno en la navidad del 800 al s. XIV con la caída del Imperio Romano de Oriente o Imperio Bizantino o de Constantinopla -1453-): Período de *consolidación y sistematización de la filosofía y teología cristiana*. Gran importancia de las *escuelas* -de las cuales toma el nombre- (centros de estudios de todo nivel, universitario inclusive) tanto catedralicias (fundadas en las catedrales por los obispos de cada diócesis) como monásticas (especialmente benedictinas) a las cuales asistían, sobre todo, los miembros del clero (una de las pocas clases sociales que sabía leer y escribir). Con Carlomagno aparecen también las escuelas cortesanas o palaciegas/palatinas (escuelas "estatales"), fruto de un renacimiento cultural (el llamado renacimiento carolingio), donde estudiaban en general los hijos de los funcionarios públicos, aunque no todos.

[5] La imposibilidad de cruzar el mundo griego al latino por el Mar Mediterráneo aumenta el celo entre estos, filosóficamente incluso.

A diferencia de la Patrística, estos centros poseen tiempo y no se vinculan con las problemáticas de la época (necesariamente por lo menos). Sí comparte su carácter dialógico orientado a la fe: es una *filosofía en constante diálogo con la fe* (tanto judía, cristiana, como musulmana)[6].

Es una *filosofía consolidada*, es decir, que tiene buenas bases, argumentos y *fundamentación con rigor lógico* -la lógica como cimiento de los estudios universitarios y de toda la escolástica en general-[7] (explícita: quizás en este sentido decíamos que la escolástica es menos *vivaz* o *existencial* que la Patrística). Una *filosofía dialógica*: hay una búsqueda común de la verdad por medio del debate, la escucha de propuestas, soluciones, objeciones, y luego una conclusión, gracias a lo cual se tenían en cuenta muchos puntos de vista para alcanzar la verdad de un tema. De aquí surge la estructura de las llamadas "cuestiones disputadas" y de las "sumas" (ej.: *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino).

Tanto el *carácter lógico* como *dialógico* de la filosofía escolástica son como un arma de doble filo que bien usada, como pensamos fue así en la escolástica, es de gran ayuda (porque ayuda a dar raíces a las doctrinas, a solidificar el pensamiento, a dirigir a la inteligencia a la verdad, da fundamentación lógica, orden, permite una comprensión más acabada de un tema en una búsqueda común, etc.), pero que mal usada, como creemos sucedió en la decadencia de la escolástica en el s. XIV, devienen en un *logicismo* (importancia o prioridad del razonamiento y no del contenido) y en *disputas entre escuelas* (no importa buscar la verdad sino ganarle al otro).

La Escolástica se divide en tres partes:

1. *Primera escolástica o formación/surgimiento o escolástica primitiva* (s. IX-XI): Empieza con el *renacimiento carolingio* y el surgimiento de las *escuelas palaciegas* o *cortesanas* las cuales no dependían de la Iglesia -como la monástica y catedralicia- sino del Imperio (como actuales escuelas "públicas o estatales", en el sentido de dependencia a una autoridad civil). Carlomagno reunifica el Imperio Romano de Occidente, es decir, reconstituye una unidad política, y también promueve la cultura.

[6] Diálogos distintos por las distintas relaciones entre la fe musulmana, judía y cristiana con la razón.

[7] La lógica aristotélica se estudia predominantemente, con lo cual Boecio adquiere un gran mérito. A *grosso modo* la educación que hoy llamaríamos "secundaria", para ellos la "Facultad de Artes" donde se recibía la *licentia docenti* -de donde viene "licenciado"-, se dividía en dos partes: el *quadrivium* -et.: "cuatro caminos"- (artes liberales matemáticas): aritmética que numera, geometría que pondera, astronomía que cultiva los astros y música que canta; y el *trivium* –"tres caminos"- (artes liberales del *logos* o la elocuencia): gramática que ayuda a hablar, dialéctica que ayuda a buscar la verdad y retórica que colorea las palabras. La "dialéctica" era la lógica medieval (distinta a la lógica antigua y moderna).

Estas escuelas medievales comprendían desde la formación en primeras letras hasta un nivel superior casi universitario: de hecho, son el *precedente de las llamadas "universidades*" del s. XIII. Su importancia puede notarse también en el hecho de que el período escolástico toma de ellas su nombre. Un autor representativo es *Juan Escoto Eriúgena*, pero sin duda alguna el más importante es *San Anselmo* (de Aosta: Italia, lugar donde se hace benedictino; de Bec: Francia, lugar donde se forma y es abad; de Canterbury: Inglaterra, donde es arzobispo).

2. *Apogeo o esplendor* (s. XII-XIII): Período más fecundo de la Escolástica.

- S. XII (la primavera escolástica): Se produce un nuevo renacimiento de los estudios clásicos, un *renacimiento humanista*, en la *Escuela de Chartres* (París), especialmente por Platón -un gran humanista griego-. Aparece la querella de los *universales*: la gran discusión que surge a partir de la lógica, pero que en realidad se extiende a la metafísica e involucra a toda la filosofía. La posición de los primeros nominalistas surge ya a finales del siglo XI (con Roscelino, etc.) y acá en el siglo XII es la gran discusión (Pedro Abelardo, etc.). Encontramos en este período la llamada *mística especulativa*[8]: estrictamente no es ni teología -esfuerzo racional por comprender la Revelación- ni filosofía porque es más que un esfuerzo ascendente de la razón y no es fruto directo del esfuerzo espiritual, sino que es la apertura a un tipo de unión con Dios de carácter sobrenatural originada en su iniciativa, su gracia, una gracia particular que no todos los hombres reciben por la cual se accede a una *experiencia mística*. Y la cual es inefable, pero que, sin embargo, se intenta dentro de lo posible, por un lado, llegar a ella mediante un *esfuerzo espiritual preparatorio* y, por otro, desde ella *aclarar la visión intelectual del hombre, del mundo y de Dios*. La mística especulativa se manifestó a través de dos grandes corrientes: los Cistercienses y los Victorinos -agustinos franceses-. Un representante del lado cisterciense es *San Bernardo de Claraval* y del lado victorino -centro en el monasterio agustino de San Víctor en París- es *Hugo* -más importante filosóficamente hablando- *y Ricardo de San Víctor* -más importante teológicamente hablando-.

[8] La doctrina se funda en una experiencia personal de éxtasis y su interpretación completamente elaborada. La unión estática del alma con Dios es una experiencia familiar, pero incomunicable. Quien no la ha sentido no puede saber lo que es, y quien la ha sentido es incapaz de describirla. Por otra parte, aunque lo hubiese podido hace, no habríamos adelantado mucho, porque el éxtasis es estrictamente individual, y la experiencia de uno nada nos enseña acerca de lo que puede ser la experiencia de los demás. En cambio, es posible investigar sus causas y las condiciones de su posibilidad, y eso es la mística especulativa.

- Finales del s. XII y principios del s. XIII: *Filosofía semítica* -árabe y judía- (en el mundo latino): aparece en Europa Occidental, proveniente desde España, el sur de Italia y las Cruzadas[9], una fuerte influencia del pensamiento árabe y, con él, de las obras judías. La filosofía semítica se desarrolla, históricamente hablando, desde el siglo IX en adelante, pero la ponemos entre estos dos siglos porque en realidad la aparición de los autores árabes en el mundo latino se da en la segunda mitad del siglo XII y la primera del XIII. *Avicena* y *Averroes* son las figuras más conocidas, pero también hay otras -judíos-, como *Avicebrón* o *Mahimónides*.
- S. XIII ("siglo de oro"): *Recepción del aristotelismo*[10]: a modo de irrupción conflictiva gracias a la interpretación árabe, contraria en algunos casos a la fe[11]: se rechazaba a Aristóteles por desconocimiento[12]. En realidad, Aristóteles ya es conocido por el mundo latino como autor o personaje histórico y como lógico, gracias a las traducciones hechas en el s. VI por Boecio, no obstante, aún se ignora al Aristóteles filósofo, en el sentido de un autor con una filosofía propia que toca los básicos capítulos de la filosofía: Filosofía de la Naturaleza-Antropología-Ética-Metafísica-etc. La escolástica latina (no la griega) desconocía a Aristóteles en estos campos que ahora descubre por los árabes. Su aparente discrepancia con la fe produce varias posturas en torno a su recepción, la cual evidentemente es poco pacífica:
    1. A*verroísmo latino*. Este sería el aristotelismo extremo, radical; Aristóteles y nada más que Aristóteles. Se llama averroísmo porque era Aristóteles entendido por la interpretación de Averroes, que era una interpretación más extrema y la menos conciliable con una postura cristiana.
    2. *Escuela franciscana*. Los franciscanos en este tema se inclinan más bien por una postura tradicional, más ligada a San Agustín, y con cierta resistencia frente a las nuevas ideas filosóficas. Esta resistencia, por supuesto, se va a ir radicalizando en

[9] Este es un camino de penetración del mundo latino en el griego: las cruzadas, pese a tener otra finalidad -recuperar tierra santa-, sirven para el diálogo cultural. Muchas veces los cruzados traían manuscritos del mundo griego que habían logrado encontrar, y que enriquecen la biblioteca del mundo latino.

[10] Redescubrimiento (por ser ya conocido completamente en Oriente y por ser al menos conocido lógica e históricamente en Occidente) de Aristóteles en Occidente.

[11] Por ejemplo, el tema del intelecto único para todos los hombres que era como cuestionar la inmortalidad del alma, el tema de la eternidad del mundo que era como cuestionar la creación.

[12] Lo que produce indirectamente una preferencia por la filosofía platónica, aunque esta preferencia hunde sus raíces en la Patrística principalmente con San Agustín -iniciador del "platonismo cristiano"-, gracias al cual el filósofo griego va instalándose en la filosofía cristiana o en la metafísica creacionista. Con lo cual lo correcto sería decir que hay un rechazo indirecto de Aristóteles por una marcada preferencia directa por Platón. Entonces, la síntesis filosófico-cristiana se traduce del s. II al XII como una síntesis platónico-cristiana, mientras que desde el s. XIII aparece una síntesis aristotélico-cristiana.

la medida en que se van radicalizando las posturas opuestas. O sea, en la medida en que los averroístas toman un Aristóteles muy anticristiano algunos franciscanos se ponen en una postura todavía más dura del lado cristiano[13]. En la medida, en cambio, que son capaces de distinguir lo que es la postura averroísta respecto de la de Aristóteles hay posturas más moderadas. Más moderada (de hecho, la más moderada en este movimiento) es por ejemplo la postura de San Buenaventura, un autor más tradicional, más agustiniano en su pensamiento filosófico, y que sin embargo asimila los elementos aristotélicos, aunque en polémica dura con los averroístas.

3. *Escuela dominicana*. En este tema tiene dos grandes figuras muy importantes que son las que frente al aristotelismo adoptan una postura más positiva, en el sentido de "críticamente" positiva. No se trata de una asimilación sin más ni más del aristotelismo, sobre todo del aristotelismo en su interpretación averroísta. Pero sí se trata de intentar descubrir en Aristóteles todo lo que hay de positivo, de verdadero, y, por lo tanto, de asimilarlo en una filosofía cristiana. Esta postura está representada, primero por San Alberto Magno, y luego por su gran discípulo Santo Tomás de Aquino. Dos grandes figuras.

Fundación de las órdenes mendicantes: La orden de frailes menores (OFM) o franciscanos y la orden de predicadores (OP) o dominicos, las cuales aportaron grandes maestros a las universidades gestadas en este período. Dos representantes de cada orden, contemporáneos, son *San Buenaventura OFM* (o San Juan de Fidanza) y *Santo Tomás de Aquino OP*. Es el período de las *grandes síntesis* o "grandes frutos" de la Escolástica.

Aparición de las primeras universidades: Algunas escuelas episcopales, como anticipábamos, pasan a ser "Universidades". Se discute cual es la primera, pues depende de qué criterio se tiene para llamar tal a una universidad. Las Universidades son: Oxford (centralidad de las ciencias naturales -física, astronomía, óptica, biología, etc.-), Bolonia (centralidad en el derecho), la Sorbona (de París, centralidad en teología) y Salamanca (centralidad en el derecho). Por añadir otros representantes

[13] Por ejemplo: La cuestión de la eternidad del mundo: Averroístas: nuestra postura, la cual es la que sostuvo Aristóteles, es que el mundo necesariamente existe desde siempre y es imposible que haya tenido un comienzo temporal. Franciscanos: la postura cristiana y que va en línea con la fe es que el mundo necesariamente existe con comienzo temporal y es imposible que haya existido desde siempre. Santo Tomás: Es posible tanto que el mundo exista desde siempre como que exista con comienzo temporal y no es necesaria ninguna de las dos alternativas, sin embargo, sabemos solo por fe que el mundo de hecho existe con comienzo.

de este período encontramos a *Roberto Grossetteste* y *Roger Bacon* (ambos de Oxford).

3. *Final o decadencia* (s. XIV): Representado principalmente por el beato *Duns Scoto OFM* y el nominalista -no surge con él el nominalismo, pero sí su sistematización escolar- *Guillermo de Ockham OFM* el último escolástico medieval (que rompe la base de la escolástica y la patrística defendiendo un agnosticismo metafísico imposibilitando el diálogo fe-razón, no tanto por mérito propio sino porque sistematiza ideas que recoge de pensadores anteriores) ambos pertenecientes a la "segunda escuela franciscana" -la primera es la de Alejandro de Hales y San Buenaventura-. Se caracteriza por el mal uso de la filosofía lógica y dialógica. Aquí aparece un segundo movimiento de mística especulativa: la *mística renana* (región de Reno, Alemania) con, entre otros, el *Meister Eckhart*, dominico cuestionado. De aquí surge el autor paradigmático de la "*devotio moderna*": *Tomas de Kempis* (autor de la *Imitación de Cristo*).

Continuidades o semejanzas de la Escolástica con la Patrística: 1. Fundamentos último o metafísicos (especialmente el creacionismo). 2. Espíritu de diálogo entre la fe y la razón. 3. Transmisión de la fe. Discontinuidades o desemejanzas de la Escolástica con la Patrística: E: Sistematización y consolidación de la filosofía y teología cristiana-P: Gestación, primeras grandes intuiciones y planteamiento de temas de la filosofía y teología cristiana; E: Núcleos fundamentales de las verdades cristianas ya asentados y ahora profundizados-P: Desarrollo aislado y circunstanciado; E: Método didáctico, lógico, dialógico-P: Método vivaz y existencial.

2. La filosofía medieval en la historiografía moderna

Se llama propiamente "historia" a los *hechos* sucedidos o acontecidos en el pasado de la humanidad e "historiografía" a la *ciencia* que los estudia, el conjunto de técnicas y métodos ("método histórico") utilizados para describir los hechos históricos acontecidos y registrados. Otro nombre que podría recibir es "ciencia histórica", es también lo que dicen los historiadores, su producción literaria o sus escuelas. ¿Qué dicen los historiadores modernos de la Filosofía Medieval? Nos centraremos en dos posturas aparentemente extremas u opuestas -veremos que en el fondo son como dos caras de la misma moneda y que, de hecho, comparten los mismo presupuestos-:

Fideísmo: Postura asumida por la historiografía de *tradición luterana* con paradigma en *Martín Lutero* (s. XVI). Propone que la fe es *el único conocimiento válido, al menos, para las cosas importantes*. La fe es superior a la razón (para el cristianismo también). *La fe es opuesta a la razón*, y esta en nada puede colaborar a aquella. ¿Cuáles son las razones o motivos que asume Lutero para su fideísmo?

Hay dos motivos: uno filosófico: el *nominalismo* (que si bien no se origina con Ockham -con Roscelino- es sistematizado por él) que Lutero recibe gracias a su estudio en una escuela Ockhamista. Asume especialmente la tesis de la *desconfianza de la razón humana*. El nominalismo sostiene que *no hay universales en la realidad*, *no existen las esencias de las cosas*, por lo tanto, la razón queda limitada a un plano sensorial y no llega a captar lo profundo de las cosas, simplemente ordena lo que de los sentidos recibe y no se eleva a ningún plano trascendente. Efectivamente, para Ockham la "Teología natural" queda casi eliminada.

Y el otro motivo es teológico: Lutero, siendo agustino, *se inspira en los textos antipelagianos de San Agustín*. Gracias a esto, *lleva al extremo la postura sobre el pecado original y sus consecuencias*. El pecado no hiere (como sostiene el cristianismo) sino que *destruye* la naturaleza humana (incluyendo a la razón) y esta no puede ser curada (la Redención de Jesús no cura o sana, sino que *indulta* -perdona el castigo, es decir, no redime el acto moral, sino que exime de la responsabilidad o imputabilidad sobre él-). De ahí sus expresiones, algunas tomadas de la Escritura: "Somos sepulcros blanqueados"- "La Redención nos cubre como un manto"- "*Sola fides, sola gratia*" (sola fe sin razón/*ratio* y sola gracia sin voluntad/*voluntas*: *las obras no nos salvan, la libertad quedo sepultada con el pecado y necesariamente brota mal de nuestro interior*)[14]. Siendo la razón parte de la naturaleza humana, luego del pecado original queda incapaz de captar la verdad (en sentido profundo: la esencia de las cosas, su dependencia a una causa primera, etc.; sí podemos captar verdades prácticas).

En resumen, hay una confluencia de la *desconfianza en la razón* (por motivos filosóficos: nominalismo) y la *destrucción de la naturaleza* (por motivos teológicos: radicalización de los textos antipelagianos de San Agustín) en el *fideísmo* en Martín Lutero. De esta manera *condena de* ***racionalismo*** *a toda la Filosofía Patrística y Escolástica Medieval* (más a la Escolástica que a la Patrística, pero en esta última empieza), pues desde un fideísmo que afirma que la razón no puede colaborar con la fe, pretender o intentar llegar a la verdad con la razón es *soberbio*: el cristiano peca dedicándose a la filosofía. Y defender que la razón puede

[14] De ahí su libro: "*De* ***servo*** *arbitrio*".

y debe colaborar con la fe, esto es, llegar a la esencia de las cosas y desde ellas a sus causas (teología natural) y profundizar en la comprensión de los misterios revelados (teología sobrenatural), es ser *racionalista*. La filosofía medieval en cuanto intento de racionalizar el cristianismo es una deformación del espíritu evangélico, una infiltración del pensamiento griego o helénico pagano en el cristianismo.

Racionalismo[15]: Postura asumida por la historiografía de *tradición iluminista* (s. XVIII el llamado "siglo de las luces") sobre todo inglesa y francesa, que algunos llaman "los nuevos pelagianos[16]". Sostiene un *endiosamiento de la razón*: la razón es *el criterio último de verdad lo que la define,* es lo más grande que hay y no existen verdades superiores a ella -si las hay son engañosas o apariencias, todo intento de llegar a la verdad por otro camino debe ser rechazado o, por lo menos, subordinado a la razón.

La fe o la revelación pudieron haber sido necesarias para la infancia de la humanidad, pero ya llegados a una madurez podemos prescindir de ellas (ej.: postura de Lessing). En todo caso, si admito *la fe la debo colocar por debajo de la razón humana* o concluir que es algo fantástico como un cuentito. El iluminismo no es necesariamente ateo, hay iluministas teístas, que igualmente devienen en un "deísmo": Dios existe, pero no se mete con nosotros. Se niega la Revelación, Encarnación, gracia, etc., todo esto que quizás fue importante para la infantil humanidad, pero que ahora la razón debe descartar y catalogar como cuentitos. Toda revelación, fe o religión es costumbre, pero no real.

Se cae en una *concepción histórica de progreso indefinido* a modo de *racionalización indefinida*, ya se de la *razón metafísica* en el caso de Hegel o de la *razón científico-positiva* en el caso de Comte (los tres estadios de la historia: 1. Infancia-Teología-Mitos. 2. Adolescencia-Filosofía. 3. Adultez-razón positiva-ciencia)

La Edad Media es la época de la barbarie, la noche oscura de la humanidad, pues se reconocía la primacía de la fe y se le concedía una supremacía por sobre la razón. Es un período oscuro, dogmático, ***fideísta***, donde no hay una verdadera filosofía. La razón estaba como opacada u obscurecida por la fe y la teología. De hecho, por esto se la llama Edad "Media" o, en el campo artístico, el arte "gótico" (los "godos" son los bárbaros). Es un tiempo de ignorancia que debe ser superado por la razón, solucionadora de todos los problemas humanos. En

15 Para una crítica de la visión iluminista del medioevo cfr. Pernoud, Régine. "¿Qué es la Edad Media?"

16 Pelagio: la gracia no es indispensable porque somos libre y podemos salvarnos con nuestra sola fuerza.

resumen, hay un rechazo a la Filosofía Medieval: perspectiva actualmente muy fuerte en la cultura[17].

A modo de crítica del racionalismo podríamos decir lo siguiente: parte de algo inexplicable para ellos, no es una postura que pueda explicarse siquiera a sí misma. En efecto, cuando se afirma que no hay nada superior a la razón humana, ¿cómo puede esto probarse racionalmente? Para hacerlo deberíamos estar ya hablando de algo superior. Paradójicamente el presupuesto del racionalismo es un *dogma de fe*: No tiene que haber nada superior a la razón humana. ¿Cómo se llega con la razón a esta conclusión?

Tanto el fideísmo como el racionalismo sostienen que la relación entre la fe y la razón es inversamente proporcional, a diferencia de la postura tradicional, "armónica", que propone una relación directamente proporcional: a mayor profundización racional, mayor penetración en la fe, y viceversa.

Que existan posturas opuestas en torno a una misma realidad, como lo es la filosofía medieval, puede decirnos que la edad media no es ni "muy racionalista" ni "muy fideísta", sino que ambas toman algo de valioso, aunque descuidando otra cosa. En la filosofía medieval se dan los dos elementos, tanto la fe como la razón. Hay una primacía de la fe y el orden sobrenatural, pero que, sin embargo, no choca con la razón y la naturaleza, ni tampoco se encuentra equilibradamente[18] relacionado con ellas, sino armónicamente. No hay un rechazo de la razón, sino una valoración de la misma en sí misma y también en su relación con la fe como instrumento para creer y vivir mejor. La gracia y la fe no solo elevan a la naturaleza, sino que también la suponen y la sanan, pues hay una herida. Es cierto que hubo una asimilación de la filosofía griega o helénica, incluso siendo pagana, por el cristianismo, pero una asimilación crítica, que toma lo auténticamente natural y humano, lo verdadero y bueno que no es algo propio de una época, sino que es patrimonio común al hombre dado por el Creador y que debe ser utilizado para la comprensión de lo que él revela.

3. Filosofía cristiana: discusión del concepto (posiciones de Bréhier, van Steenberghen, Gilson, y otros) y su aplicación a la filosofía medieval.

[17] Lo que fácilmente puede constatarse en cualquier manual, no clásico por supuesto, de historia de la filosofía, por citar un ejemplo: Ha sido publicada recientemente en París, una *Historia de la Filosofía* en ocho volúmenes bajo la dirección de F. Chatelet. El tomo 11 (1972) está dedicado a la *filosofía medieval,* pero la Edad Media cristiana está tratada en 48 páginas, de las que 21 están reservadas a Guillermo de Ockham, ¡Buenaventura se despacha en 28 líneas, Alberto El Grande en 13 líneas y Duns Scoto en 32 líneas!

[18] El equilibrio supone dos cosas del mismo peso o de igual importancia, e incluso si fuera el caso, supone también una especie de tensión entre ambas, pero la fe y la razón no son dos fuerzas opuestas igualadas.

A lo largo de las caracterizaciones generales de los períodos que comprenden la filosofía medieval hemos visto como una de las principales características del mismo es que *la filosofía se hace en diálogo con la fe*. Hemos dicho también que la patrística es un momento de *gestación de una* ***filosofía cristiana*** y que la escolástica uno de *consolidación y solidificación de una* ***filosofía cristiana***.

Ahora bien, ¿es posible el término o la expresión "filosofía cristiana"? Este interrogante es uno de los grandes temas de discusión actuales, que aparece en el año 1930, en Francia, lugar donde en manos de una sociedad católica de filosofía aconteció un congreso cuyo tema fue precisamente este y en torno al cual surgieron varias posturas e interpretaciones, no solo de católicos, sino incluso de no creyentes.

La pregunta puede responderse desde un doble frente: uno *filosófico*, cuya validez es siempre actual (¿existe una filosofía cristiana *en sí misma considerada*?), y otro *histórico*, que se pregunta *si la filosofía medieval es algo así como una "filosofía cristiana".* Obviamente, si bien las distinguimos a estas dos cuestiones están, sin embargo, estrechamente relacionadas, pues si la primera se responde negativa o positivamente, entonces la segunda también (si el término en sí mismo no es válido entonces no puede ser aplicado al medioevo; si sí lo es, por lo menos hay que ver si puede aplicarse).

Previo a encarar el tema de lleno analizaremos la diferencia, para una postura realista, entre el saber y el creer y la relación entre ambos actos de conocimiento, lo cual nos permitirá vislumbrar la postura asumida por la cátedra. Luego diremos que en un fideísmo -por soberbia e inutilidad- o un racionalismo -porque bajaría a la razón de jerarquía- sería absurdo proponer una "filosofía cristiana".

El acto de *creer* (la fe) brinda una *certeza intelectual* que está fundada en *la autoridad de quien lo dice*, al cual le tengo "confianza", tanto en *lo que me dice* -contenido de la fe- como en su *persona* -la humana que me "transmite" la fe, como puede ser un sacerdote, un amigo, un profesor, un familiar, etc., y la divina que da la fe como don-. La fe, vale aclarar, puede ser de dos tipos: natural, cuyos actos se encuentran en toda la vida humana, por ejemplo, aquel que nunca visitó China estrictamente hablando cree que existe dicho país -por más seguro que este, igualmente esto no significa que el país no exista, sí existe- (San Agustín dice incluso: "Todo aprendizaje empieza por la fe y concluye con el saber"), y sobrenatural (virtud teologal), en la cual nos centraremos, pero que de alguna manera es análoga a la fe natural. La primera brinda una certeza intelectual, pero fundad en la autoridad humana falible.

En la fe sobrenatural la certeza intelectual se funda en la autoridad infalible de Dios que no miente ni se miente. Es una certeza a la cual se accede por gracia o don, y cuyo mérito reside en aceptarla, vivirla y mantenerla o no. Si bien es un don, entonces, sin embargo, requiere una respuesta libre, decidir o no aceptar o rechazar lo que se me presenta para creer. Por esto, si bien la fe reside en el intelecto y lo eleva brindando un nuevo conocimiento, no obstante, exige un movimiento de la voluntad: la falta de evidencia implica a la voluntad que mueve o no al asentimiento de la inteligencia, lo que no ocurre cuando se me presenta una verdad evidente, pues la evidencia del objeta "arrebata" el sí de la inteligencia, el objeto es tan claro que la inteligencia asiente inmediatamente casi, se podría decir, "sin querer", sin intervención de la voluntad.

Distinto es el acto de *saber*[19] -*scire* de donde viene *scientia:* ciencia- que brinda una *certeza intelectual* por la *evidencia del objeto* (evidencia mediata: por demostración).

¿Qué es más perfecto: creer o saber? Entre saber y fe natural es mejor saber. Entre saber y fe sobrenatural hay que distinguir: Como acto de conocimiento, en sí mismo considerado, el saber (o si se prefiere antes el ver: *intuere*) es más perfecto que el creer (sobrenatural). En cuanto al objeto -como puede ser el conocimiento de la salvación, Dios trino, etc.- es más perfecto el acto de fe, que eleva el conocimiento humano. Ahora bien, entre creer y solo creer y creer y además saber es más perfecto aquel que no solo cree sino también que sabe, en lo cual un *fideísta* no estaría de acuerdo.

No todo lo que conocemos por fe, sin embargo, es susceptible de ser sabido. En los datos revelados *no todo se cree ni todo se sabe*. Hay dos tipos de verdades reveladas de manera sobrenatural -*liber scripturae ≠ liber naturae*: revelación natural- (comunicadas por Dios)[20]:
1. *Preámbulos de la fe*: aquellas verdades o datos revelados que pueden ser alcanzadas con la sola razón, que pueden ser *sabidos* -por la filosofía en general aunque la teología los estudia pero en cuanto revelados y no en cuanto asequibles a la razón- (ej.: creación como dependencia de todas las cosas en el ser subsistente, existencia de una verdad objetiva que el

[19] Distinto al acto de *ver* (intelectual no físico), aunque parta de él, que brinda una *certeza intelectual* por la *evidencia inmediata del objeto* (sin demostración). Se trata de una intuición intelectual directa o *intellectus*. Si se quiere puede distinguirse un saber racional o discursivo, más científico, y un saber intuitivo. El primero adquiere la certeza de la evidencia mediata del objeto, es un conocimiento demostrable, y el segundo de la evidencia inmediata del objeto, es indemostrable o simplemente mostrable.
[20] Un ejemplo: imaginemos una mesa: racionalmente puedo saber su existencia y todos los atributos que de su esencia se deduzcan -como que es de madera, sus cuatro patas, etc.- así como también desde ella puedo conocer a aquel que la hizo -tanto su existencia, como sus atributos: por ejemplo, que era carpintero, que uso martillo o clavos, etc.- sin embargo, por más investigación que haga sobre la mesa no hay manera que pueda conocer la fecha de cumpleaños del carpintero. Salvo que él me lo cuente: eso es la Revelación.

hombre puede alcanzar, existencia de un alma humana espiritual e inmortal, los principios morales, etc.). Son verdades *infra rationem*. 2. *Artículos de la fe*: aquellas verdades o datos revelados a cuya existencia solo podemos llegar por fe -y cuyo estudio es objeto de la teología- (ej.: la dimensión sobrenatural de la Iglesia, los Sacramentos, la Santísima Trinidad, la Encarnación del Verbo, los dogmas marianos -madre de Dios, inmaculada concepción, asunción, etc.-, los dogmas escatológicos -los novísimos, la resurrección de los cuerpos, etc.-). Son verdades no *contra rationem* sino *supra ratiomen*[21]. Vale aclarar que la razón no queda inútil frente a los misterios o dogmas, por el contrario, es capaz de ayudar de alguna manera a entender mejor y profundizar -no demostrar- la fe.

Siguiendo las interpretaciones historiográficas mencionadas anteriormente diremos que desde la *tradición luterana fideísta* -en general- no tiene sentido tal cosa como una "filosofía cristiana". Efectivamente, sería un *intento soberbio e inútil*. Soberbio porque no hay tal cosa como "esencias" en las cosas y se pretendería alcanzar la verdad, que es inaccesible, con la razón, de la cual hay que desconfiar. Inútil porque el pecado original destruyo la naturaleza humana y nuestra razón, enteramente debilitada, no puede para nada colaborar con la fe. No hay tal cosa como una "filosofía cristiana" pues ya tenemos, gracias a Dios, su Revelación y la fe por la cual la creemos. Pero ya hemos dicho que es mejor no solo creer sino también saber.

El racionalismo, por su parte, postula a la razón como criterio último de verdad, es decir, que no existen verdades superiores a la razón. Con lo cual la fe deja de ser *supra rationem* y pasa a ser *infra rationem*. Y por esto -en general- tampoco hay tal cosa como una "filosofía cristiana", pues no tiene sentido rebajar a la razón a "verdades" que son solamente ilusorias o que solo fueron necesarias para la infantil humanidad, pero que ahora deben ser superadas. La fe o el cristianismo no tiene nada que aportar a la filosofía que se funda en lo racional, porque es inferior a ella. Pero hemos dicho también que el racionalismo se refuta a sí mismo, pues se presenta dogmáticamente y simplemente la razón no tendría capacidad para juzgar algo superior a ella (como mucho podría sostenerse un agnosticismo: "no sabemos si hay algo superior a la razón").

[21] Aquello que es *supra rationem* se conoce como "misterio". Es aquello que excede a la razón y pide que al comienzo uno entienda algo, pero en algún momento vea que no puede agotar ese conocimiento, es algo que implica un potencial de conocimiento muy grande que uno no lo puede abarcar del todo. Es como el sol, que no lo podemos ver, pero no porque sea oscuro -*contra rationem*- sino porque es demasiado brillante -*supra rationem*-. Un absurdo, en cambio, es algo que tampoco es racional, pero no porque sea superior a nuestra capacidad, sino porque es contrario a ella. No es tanto que no se sepa algo del todo, sino que algo se sabe del todo: que no se puede saber (el camino está bloqueado, no se puede avanzar más).

¿Es posible una “filosofía cristiana”? Distintas posturas en torno al tema:

Martin Heidegger -s. XX- (c. III de su “Introducción a la Metafísica”): Plantea que *una “filosofía cristiana” es una contradicción en sus términos*, como si se dijera “fierro de madera o círculo cuadrado”. El conocimiento por fe no es un saber y la filosofía es esencialmente un *preguntarse* por las razones últimas, y la pregunta más radical de todas es: “¿Por qué es el ser y no más bien la nada?” La pregunta por el ser. Cuando el cristiano dice que Dios creó el mundo, ¿no responde a esta pregunta? No, porque la filosofía no descansa tanto en las respuestas sino en las preguntas. E incluso lo más probable es que no se alcance una respuesta (matiz escéptico). La “filosofía cristiana” más que preguntas brindaría certezas, que toma de la fe. Sería como la teología en este sentido.

Crítica a M. Heidegger: Tiene razón en dos cosas: 1. la filosofía no puede prescindir, sino que necesita de la duda y de las preguntas, especialmente las más radicales (como la pregunta por el ser). 2. Nunca se terminan de responder completamente las preguntas que apuntan a lo más profundo de las cosas. Sin embargo, las preguntas se hacen para responderlas y, de hecho, la filosofía tiene mucho que decir al respecto, aunque no las agote, pero una cosa es que no termine de responder y otra que nunca empiece.

Émile Bréhier[22] -s. XX- (Y a-t-il une philosophie chrétienne? Revue de Métaphysique et de Morale -1931 (T. XXXVIII, Nº 2 – pp. 133-162)): *Ni existe ni puede existir una “filosofía cristiana”*, por un doble fundamento: *histórico* y *conceptual/filosófico* (Bréhier responde desde los dos frentes que decíamos más arriba puede encararse la pregunta por la legitimidad del término “filosofía cristiana”: desde el punto de vista filosófico -en sí mismo considerado- y desde el punto de vista histórico en su aplicación concreta a la filosofía medieval).

1. *Fundamento histórico*: El *cristianismo no es una filosofía* y nunca se presentó a sí misma como tal. *Cristo, su fundador, no presenta una filosofía* sino una enseñanza moral y espiritual. Habla en un lenguaje común para que sea comprendido por todo el mundo. Por esto desde el principio el cristianismo se extendió en las clases populares y no así la filosofía que se enseño en las clases intelectuales pequeñas. Luego sí, se extendió a estas clases, cuyos miembros intentaron exponer intelectual y sistemáticamente el cristianismo, y a los cuales se los llama “filósofos cristianos”. Particularmente a *San Agustín de Hipona* y a *Santo Tomás de Aquino*.

[22]Historiador -tiene una “historia de la filosofía medieval”- y filósofo francés, espiritualista no cristiano, gran estudioso de Plotino.

- San Agustín: En su juventud encontró el platonismo (como cuenta en sus *Confesiones*) y le pareció hallar una coincidencia fuerte entre este y el cristianismo. Sin embargo, en su madurez se da cuenta de que existen más diferencias o, por lo menos, diferencias en cuestiones profundas, y opta por el cristianismo e incluso pasa a criticar a Platón. Personalmente San Agustín es cristiano, esa es su visión del mundo que se basa en las enseñanzas de Cristo, más allá de que exponga o explique filosóficamente un platonismo. Se ve como son dos cosas distintas, él no es platónico, sí cristiano.
- Santo Tomás: prefiere a Aristóteles que es más científico o sistemático. El mundo es un todo ordenado, posee razones de porque es así, hay causalidad y no casualidad. Santo Tomás asume esto, pero lo subordina a un Dios Creador. De aquí que toda la certeza de Aristóteles se pone en duda porque depende de la voluntad libre de Dios y no responde ya a las razones inmanentes del mundo. En última instancia todo se explica por el Dios Omnipotente. Ahora bien, con Aristóteles la filosofía tiene sentido, su fin es entender las razones de cada cosa. Con Santo Tomás, en cambio, existe la posibilidad de que Dios intervenga sobrenaturalmente, con lo cual la filosofía pierde sentido, pues las razones que investiga el filósofo pueden no ser respetadas por Dios.

2. *Fundamento conceptual/filosófico*: Queda demostrado que nunca existió una "filosofía cristiana", pero agregamos que nunca va a existir tal cosa. La filosofía y el cristianismo son dos formas incompatibles de ver la realidad. La mejor forma de demostrar esto es viéndolo en el momento donde convive el cristianismo -en su temprana expansión en el período que llamábamos Patrístico- con el helenismo -filosofía vigente de tinte estoico/neoplatónica- en el s. II-IV.

Helenismo	Cristianismo
• Universo: Cosmos ordenado. Todo es un *logos* inmanente (o *Logos*: panteísmo), su estructura misma posee una razón de ser. • Hay un *determinismo racional*, se trata de un *fatalismo* (*fata* es el neutro plural de *fatum*: lo dicho por los dioses, lo determinado por ellos):	• Hay un *Dios transcendente y creador* del universo, radicalmente *distinto del mundo* que crea. Es *Omnipotente* y crea según su absoluta *voluntad*: hay una *arbitrariedad* (≠ necesidad). • No existen leyes racionales seguras o si las hay *dependen de la voluntad*

determinación del destino por una razón inmanente. • Cita Bréhier un refrán estoico: "*Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*". "El destino conduce al que lo acepta, al que se niega lo arrastra": En el fondo *no somos libres* o la libertad simplemente consiste en *unirse voluntariamente al destino*. • Hay un *orden racional, necesario, infalible, determinista, fatalista*. • Filosofía: *Es posible*, pues todo tiene una razón y orden y la filosofía se encarga de *buscarlos, encontrarlos y entenderlos*. El sabio "se toma las cosas con filosofía", es decir, de manera calma, sin irritarse o frustrarse, pues lo que sucede es imposible que no suceda.	*divina,* la cual puede intervenir siempre que quiera de manera extraordinaria. • *Hay libertad humana*: la historia se rige por un *dramatismo existencial*: está en juego algo muy grande, tanto bueno -salvación- como malo -condenación- y el final es inesperado. • El hombre puede conquistar o no la benevolencia divina en un trato personal mediante la *oración* gracias a la anonadación del Verbo (impensable, irracional, escandalo y locura en el helenismo). • Filosofía: Si todo depende de una voluntad que nos sobrepasa entonces el conocimiento de lo más profundo de las cosas es imposible. Salvo que el mismo Dios nos lo diga: Revelación/Fe. Por esto la filosofía no tiene lugar en el cristianismo.

Crítica a E. Bréhier: Su más radical postura que no podemos aceptar bajo ningún punto de vista -y que veíamos afirma también la interpretación historiográfica de la Edad Media de tradición iluminista/racionalista- es que *el cristianismo no aportó nada o aportó poco a la filosofía y su desarrollo*. Tampoco es aceptable su *interpretación fideísta y voluntarista* de Dios y el cristianismo temprano.

Concepción del cristianismo y la filosofía medieval: *Interpretación voluntarista de Dios y fideísta de la filosofía medieval/cristianismo*: Es cierto que Dios es Omnipotente, pero también es *Sabiduría*, posee una voluntad libre, pero también una inteligencia. Es racional, o mejor dicho *supra rationem*, pero podemos profundizar y bastante (es un misterio). Podemos ciertamente captar razones en las cosas, ya sea a modo de ciclos naturales, estructuras, etc.,

que no quedan eliminadas por ser huellas del Creador o por el hecho de que Dios pueda intervenir. Incluso podemos llegar a él mediante estas razones. Bréhier, al igual que *Ockham* describe al cristianismo de manera *voluntarista*, lo que se liga al *fideísmo* (la razón no puede entender a Dios pues lo limitaría, por lo tanto, solo nos queda la fe).

Concepción de la filosofía: *Es indispensable para la existencia de la filosofía que exista un orden racional, inefable, necesario, determinista y fatalista, sin lugar a la contingencia*: Su concepción de la filosofía es *dogmática*, no pueden darse razones por las cuales solo es posible la filosofía si se dan esas condiciones, de hecho, es una sentencia que *asume como correcta* en todo su discurso y nunca demuestra. Es un *postulado*.

Concepción de la filosofía griega: No podemos asumir con Bréhier que toda la filosofía helenística se dirige en la dirección de la neoplatónica -Plotino-. *La filosofía de Platón y Aristóteles es bien distinta*, metafísicamente por lo menos. Efectivamente, ambas afirman, por ejemplo, que existe un Dios trascendente, que existe e importa la moral, etc. Incluso en estas filosofías se puede ver una *gran coherencia con el cristianismo* (por supuesto haciendo las debidas correcciones, completando algunas cosas, pero no modificando sus *núcleos centrales*). E incluso fue lo que de hecho ocurrió: autores medievales desde una visión cristiana realizaron la tarea de asimilar, corrigiendo y completando, aunque no cambiando los núcleos centrales, la filosofía de Platón y Aristóteles al cristianismo –"platonismo y aristotelismo cristiano"-, convirtiendo su creer en un saber, por lo menos, en aquellas verdades susceptibles de dicha empresa, las verdades reveladas accesibles a la razón (*preambula fidei*) que podríamos llamar *"verdades reveladas potencialmente filosóficas*". La tarea de estos cristianos fue *actualizar* estas verdades.

Vale aclarar por último, cosa que Bréhier negaría, que, si bien en esta tarea de "continuación" de la filosofía platónico-aristotélica en el cristianismo tienen un gran papel San Agustín y Santo Tomás, sin embargo, tanto uno como otro tienen una *filosofía auténticamente propia*, que no puede ser identificada ni con la de Platón ni con la de Aristóteles, lo que no quita que no vaya en contra de estas, y que reciba de ellas una influencia (e incluso que es deducida de sus principios).

Hasta ahora podemos afirmar que es claro que el cristiano sí puede hacer filosofía y que de hecho hubo cristianos que así lo hicieron. Ahora bien, esta filosofía que hace el cristiano, ¿se puede denominar "filosofía cristiana"?

Ferdinand van Steenberghen -s. XX-: Hay "filósofos cristianos", pero no hay "filosofía cristiana", porque *son dos ámbitos metodológicamente distintos*. La fe y la razón no se contraponen, Dios es un Creador Omnipotente y Sabio, el cristiano cree mucho por fe, pero busca saber y no solo puede hacerlo, sino que debería hacerlo y es muy bueno que lo haga y que filosofe. Incluso, si su filosofía es buena, deberían darse puntos de conexión entre la filosofía y la revelación, aunque *a posteriori* (puntos que se alcanzan por vías distintas).

Sin embargo, no hay tal cosa como una "filosofía cristiana": el cristiano se centra con fe en Cristo Jesús, *cuando hace filosofía en ningún momento interviene la filosofía en el proceso intrínseco, en la metodología*, sino que usa la *sola razón*, sino no sería filosofía, no usa la fe para hacer filosofía. La fe y la teología son metodológicamente distintos a la razón y la filosofía, van por camino distintos.

Van Steenberghen pone un ejemplo: es indudable que existen "matemáticos cristianos", pero ¿existe una "matemática cristiana"? Se trata de dos ámbitos distintos.

Sostiene también que en la Patrística (s. II-V) y la Primera Escolástica (s. IX-XI) no hay desarrollos filosóficos fundados racionalmente (en sentido completo) sino hasta San Alberto Magno o Santo Tomás de Aquino (s. XIII Apogeo de la Escolástica). Antes había una combinación de fe y razón, filosofía y teología y pobre. Pero tanto San Alberto como su alumno distinguen netamente los métodos de la filosofía y la teología, sus objetos (donde la fe no interviene en la estructura filosófica, salvo quizás por algo psicológico), los límites de la fe y la razón y dan lugar a un desarrollo racional completo. En otros términos, *la filosofía medieval comienza propiamente en el s. XIII con San Alberto y Santo Tomás.*

La crítica a la postura de Ferdinand van Steenberghen la haremos exponiendo la postura de un contemporáneo suyo: *Étienne Gilson* -s. XX-.

Hace primero un planteo histórico: *hay "filosofía cristiana" por ver los autores*. Él ve en la Edad Media una clarísima *filosofía inspirada en la fe*, con un espíritu distinto y nuevo, tan distinto que es posible llamarla *filosofía cristiana*.

Es claro, como diría Bréhier, que el cristianismo no es una filosofía o una mera filosofía, pues sus enseñanzas básicas (*articula fidei*) exceden la razón y lo que define a un cristiano no es su filosofía o el acuerdo a una idea/doctrina, sino su adhesión personal con fe a Jesús y su seguimiento. Sin embargo, *el cristianismo implica y supone una filosofía*: dentro de la Revelación cristiana hay verdades del campo de la filosofía, *verdades potencialmente*

filosóficas (actualizadas al ser demostradas). Es posible entonces que un cristiano que *cree* en esas verdades las comience a *saber*. Convertir el creer en un saber es lo que hicieron es lo que hicieron la mayoría de los filósofos medievales. Conversión que *debe gran parte de su esfuerzo a la ayuda de los filósofos antiguos*, pero que es *auténtica y propia* (se puede ver en las tesis de la relación personal con Dios, la no preexistencia del alma, etc.).

Filosofía cristiana: "Es la filosofía que, *inspirada*, no fundamentada -sería teología-, en la fe fundamenta y analiza filosóficamente las verdades reveladas filosofables". Toda la filosofía se transforma por la fe.

La clave de la cuestión es entender *cómo* se da el *influjo* de la fe sobre la razón y sobre el proceso metodológico y desarrollo de la filosofía[23]. Apoyado en autores como Jacques Maritain, Gilson afirma que la fe influye en tres cosas:

1. *Norma negativa* (≠ afirmativa: la fe no nos dice como tiene que ser el correcto o positivo desarrollo): por ejemplo, si filosofando llego a una conclusión que es contraria a la fe, como que Dios no existe, entonces se que *en algún punto me equivoque* y tengo que revisar el desarrollo.
2. *Propuesta de temas*: muchos temas filosóficos y desarrollados por la filosofía *se plantearon desde la fe y la revelación*, y probablemente sin ella no se hubiese hecho esta tarea. Por ejemplo: El desarrollo del concepto de "naturaleza" y "persona" gracias al misterio trinitario y cristológico; la dignidad de la persona humana, sus deberes-derechos-obligaciones; etc.
3. *Elevación de la gracia*: el cristiano en gracia es restaurado en la voluntad y especialmente en la inteligencia: la fe da *mejores condiciones* para e filosofar.

La "norma negativa" y la "propuesta de temas" pueden verificarse históricamente, la elevación de la gracia puede ser verificado personalmente o creído en los testimonios de los autores.

Esta triple influencia, sostiene Gilson, se ve al leer a los autores. Es cierto, como diría van Steenberghen, que Santo Tomás -y San Alberto- distingue filosofía y teología, pero no las separa, las desarrolla *dialógicamente*, diálogo que respeta los ámbitos metodológicos de cada disciplina. Un ejemplo notable es el hecho de que la metafísica del ser de Santo Tomás es

[23] Podría decirse que la fe "influyó indirectamente" a la filosofía medieval: porque influyo se dice "cristiana", pero porque lo hizo indirectamente se dice "filosofía": "filosofía cristiana".

conectada con el famoso pasaje bíblico de Ex 3, 14: *Ego sum, qui sum*, que podríamos llamar "metafísica del éxodo".

Pero esto no sucede solo con Santo Tomás, o recién con él, sino que puede apreciarse en casi todos los filósofos medievales, en la mayoría puede verse una clara filosofía influenciada por la fe (como veíamos en la caracterización de los períodos de la filosofía medieval: por poner un ejemplo, la filosofía se vio afectada y adoptó un marcado tinte apologético en el s. II con las persecuciones contra los cristianos). Afirmar que la filosofía medieval se da propiamente en el s. XIII es absurdo y equivale a pretender que una filosofía sea absoluta, pues toda filosofía es fragmentaria porque habla de la inagotable realidad a la cual nunca abarca o agota completamente, incluso la de Santo Tomas: el tomismo es amigo del progreso, porque es amigo de las cosas. Hay verdaderos filósofos y filosofías previas al s. XIII muy ricas, de las cuales hasta Santo Tomás toma cosas.

Con respecto al ejemplo del filósofo de Lovaina, ¿es lo mismo la matemática que la filosofía? Ciertamente puedo hacer una perfecta matemática sin tocar ningún punto del cristianismo por lo que no tiene sentido una "matemática cristiana", pero ¿sucede lo mismo con la filosofía? ¿puedo hacer una perfecta filosofía sin siquiera tener en cuenta lo que nos enseña la fe? ¿acaso no hay verdades filosóficas que influyen en la fe?

Los hechos entonces son los siguientes:

1. *La filosofía* -tesis fundadas en la razón- *medieval consistió, en gran medida, en la tarea de* ***explicitar*** *los contenidos filosóficos implícitos* (la "filosofía latente o escondida") *en la Revelación cristiana. En esta tarea los medievales contaron con la valiosa ayuda de la filosofía clásica griega, sobre todo Platón y Aristóteles* -no empezaron desde cero-. Convirtiendo su creer -no por dudar claramente, pues hemos visto que brinda una certeza intelectual fundada en la autoridad de quien lo dice- en saber -por ser, como hemos visto, superior en cuanto acto-
2. *La filosofía medieval* ***perfecciona*** *a la filosofía clásica griega con la luz recibida de las verdades filosóficas implícitas en la Revelación Cristiana*. Este perfeccionar tiene tres aspectos: A. Continuar: lo empezado y no terminado. B. Completar: lo terminado, pero no totalmente. C. Corregir: según el caso, el error.

La filosofía cristiana *no es* una *mezcla confusa de Teología y Filosofía*, pues se distinguen, sino una filosofía inspirada en la fe y la revelación, siendo propia y metodológicamente filosofía. El uso de esta expresión permite mostrar lo que objetivamente ocurrió en realidad en

los autores medievales. La fórmula resume el espíritu de la filosofía medieval aplicable a la mayor parte de los autores. Y no es sorprendente que la mayoría hayan sido "teólogos", pues el diálogo filosofía-teología se llevaba a cabo en su misma persona. Siendo autores de la ciencia superior, sin embargo, sus profundas intuiciones y preocupaciones teológicas hicieron posible el uso de argumentos racionales.

La encíclica de San Juan Pablo II "*fides et ratio*" ayuda a esclarecer el término "filosofía cristiana". Él dice que tiene dos sentidos: uno objetivo -que podríamos llamar esencial-: el conjunto de verdades filosóficas o *corpus* que coincide con la revelación, lo que llamábamos las verdades potencialmente filosóficas, susceptibles de ser actualizadas o explicitas mediante la profundización racional y la demostración pasando de un creer a un saber (ej.: monoteísmo-creación-etc.). Y otro subjetivo -que podríamos llamar existencial-: la filosofía que se fue desarrollando a impulsos de la fe, según sus motivaciones; *la fe influyó en el desarrollo histórico de la filosofía* -aunque no todos los autores lo aclaren explícitamente-.

Resumimos este punto en dos sentencias: "*fides quaerens intellectum et intellectus quaerens intellectum per fidem*"

4. La idea de creación: sus implicancias filosóficas. Su importancia para entender el pensamiento medieval.

La idea de *creación* y sus implicancias filosóficas es un ejemplo concreto de una cuestión con origen en la revelación, pero desarrollado filosóficamente, de un tema de filosofía cristiana y de diálogo entre fe y razón. Es propiamente un tema filosófico que puede ser demostrado por la razón, desarrollado de manera gradual con su máximo exponente en Santo Tomás.

Es el presupuesto común de todos los autores medievales, un argumento o fundamento común de todas sus bases. Y a partir de esta doctrina todo lo demás adquiere una nueva luz (ej.: la creaturidad en la antropología -pieper-, etc.).

Ahora bien, es imposible, por lo menos para el filósofo, demostrar la creación buscando su origen *temporal* en el mundo, no se trata de ir en la línea de las causas *próximas*. Por el contrario, hay que buscar en el interior de las cosas, en la estructura más profunda de los entes, viendo como en el fondo de su ser contingente y finito hay una dependencia causal con el Creador infinito y trascendente, hay que buscar en la línea de las causas *remotas/últimas* -en el orden del conocer- o *primeras* -en el orden del ser-.

En efecto, todos los entes poseen un acto de ser distinto a su esencia, compuesto con ella, por lo tanto, no pueden ser su propia causa, sino que exigen una causa trascendente, que no se componga, sino que se identifique con su ser y así pueda darlo -Dios-.

¿Qué entendemos por *creación*? Creación es *causación total*[24] *del ser de un efecto cualquiera*. Es una manera de causar distinta y única a todas aquellas de las que tenemos experiencia, pues nosotros vemos que los hombres -o cualquier otra causa en general- cuando decimos que "crean" en realidad *trans-forman*, modifican o cambian la información, ya sea accidental (pinto una pared) o sustancialmente (quemo un papel) una realidad, en ambos casos se parten de elementos pre-existentes -causa material-. En cambio, en Dios no, Dios crea a partir de nada -o sea, no desde algo: *non ex aliquo*-, *ex nihilo*, sin causa material previa, la creatura en cuanto creatura no posee causa material. La sola causa eficiente produce la totalidad de la cosa. De esta manera, cualquier efecto, cualquier creatura, posee una huella[25], una marca de su causa, que lo penetra hasta lo más íntimo de su ser, y así, desde el ente causado, llegamos a Dios su causa.

La creación *cambia totalmente nuestra idea filosófica de Dios* -al ser Creador, ¿cómo es Dios en cuanto creador? - *y del mundo* -al ser creado, ¿cómo es el mundo en cuanto creado? -, es *la* pregunta filosófica[26]. Cambia nuestra idea de la realidad si afirmamos que hay una causa primera y que esa causa es Dios.

Implicancias de la creación. ¿Cuáles son estas consecuencias?

En Dios: *monoteísmo*: Hay *un solo creador* y todo lo demás es creatura, por más perfectas que sean. Si hubiera otro Dios ya no sería Dios, tendría algo que lo diferencie del otro, ya sea por falta o por exceso, lo cual es impropio de Dios, que tiene que ser perfecto. En el pensamiento griego (pre-revelación) no hay estrictamente hablando un monoteísmo, sino politeísmos -ya sean muchos dioses igualmente jerárquicos o muchos donde uno es el superior y gobernante-.

Ser necesario: Las creaturas existimos por un acto libre de Dios -son contingentes-, pero *Dios no puede no existir*, no debe a nadie su existencia, si existiese por otro ese otro sería Dios. Es

[24] Distinto de la emanación de la sustancia divina, del Uno, como plantea Plotino, por desborde de perfección y por necesidad de crear. La "creatura" sería el producto de la degradación del Uno. Ya no es el caso en el que Dios crea *ex nihilo* por una decisión libre de su voluntad, es decir, por amor y no necesidad, donde la multiplicidad es reflejo de la perfección de Dios.
[25] San Buenaventura, por ejemplo, distingue entre vestigio-imagen-semejanza, que sería como tres grados de esta marca.
[26] Por definición: En efecto, la filosofía es el estudio de todas las cosas a la luz de la razón *por sus causas últimas en el orden del conocer y primeras en el orden del ser*.

simpliciter o absolutamente necesario -metafísicamente no moralmente necesario-, no como el aire, por ejemplo, que es necesario… pero para el hombre (podría no existir).

Su esencia es ser: En las creaturas su esencia recibe el acto de ser, tienen el ser por participación, *a Dios en cambio le conviene esencialmente*, precisamente para poder darlo. En este sentido tiene esencia, en cuanto aquello que lo caracteriza y lo distingue del resto -de las creaturas-[27].

Infinitud -entitativa-[28]: Su ser es infinito, *no tiene límites*, abarca todo. En este sentido se puede decir que Dios no tiene esencia, en cuanto límite receptor del ser. En general, el concepto de infinitud es negativo en el pensamiento griego: significaría un ente sin determinación, con "falta de forma", la determinación te haría más rico.

Inmutabilidad[29]: Si *la esencia de Dios es ser y ser es perfección (acto) entonces no hay en él movimiento*, no hay en él una búsqueda de aquello que aún no posee, pues posee todas las perfecciones posibles. No hay en Dios ninguna potencia no actualizada. Sí hay potencia activa y en modo infinito: omnipotencia -capacidad infinita para obrar-. Aristóteles llega a la inmutabilidad de Dios: Dios es acto puro y el primer motor inmóvil, Santo Tomás agregara: acto puro *de ser*.

Eternidad: *Posesión total, perfecta y simultánea de una vida interminable*, según la definición de Boecio -c. VI de la "Consolación a la filosofía"-. Es el "modo de existir" de Dios, pues como es inmutable -sin movimiento- no posee tiempo -que es medida del movimiento-, no es que tenga un tiempo infinito, sino que ni siquiera lo tiene, para ser temporal hay que ser mudable. Es un presente, pero sin pasado ni fututo.

Antes de pasar a las implicancias de la creación en el mundo sería preciso decir que cuanto de Dios hemos dicho se conoce de un modo distinto al que podemos conocer cualquier otra cosa. En efecto, Dios no se adecua a nuestras definiciones o nombres completamente, sino que hay siempre una apertura al misterio sin poderlo abarcar del todo. A propósito de esto San Agustín solía, luego de haber explicado alguno de los atributos divinos mencionados, preguntarle a sus alumnos si habían comprendido, y en el caso afirmativo agregaba "entonces no es Dios": *Si comprehendis*, *non est Deus*; "lo que tú comprendes, no puede -precisamente por eso-, ser Dios".

[27] La esencia determina al ente positivamente, diciendo lo que es, y negativamente, diciendo la infinitud de cosas que no es él.

[28] Distinto al infinito temporal -sucesión infinita- y espacial.

[29] Dinámica no estáticamente entendida. Es una inmutabilidad viva.

En el mundo (y el hombre): *Contingencia:* Las creaturas no son necesarias, *podrían no existir*, pero de hecho *existen por un acto libre de Dios*, Dios decide crearlas. Precisamente si fueron creadas todas las cosas, en un momento no existieron. La contingencia es la relación de dependencia permanente -actual- en el ser, Dios crea el mundo ahora, lo sostiene y conserva en su ser y solo a su decisión que puede cambiar debemos nuestra existencia. A modo de ejemplo, hay una anécdota de San Francisco. Antes de su conversión era un comerciante muy rico. Era muy alegre y un poco payaso. Un día se le dió por hacer la vertical en la plaza, y cuando lo hace ve todo al revés. Entonces en ese momento "mira el mundo" al revés, como si el piso estuviera arriba, como si las cosas estuvieran colgando de Dios. Y abajo un abismo. Así, las cosas están colgando del hilo de la voluntad de Dios. Estamos "colgando" de la voluntad de Dios. Tanto es así que, absolutamente hablando, cualquier creatura en cualquier momento podría dejar de existir. Dios la podría aniquilar, volverla a la nada. No es que necesite de un acto divino para aniquilar, como si tuviera que "destruirlo" (que no es aniquilar), más bien simplemente le suprime el ser.

En un esquema plotiniano, es decir, *emanatista*, las cosas no serían contingentes. *Las cosas brotan del Uno que causa necesariamente, por lo tanto, son necesarias*. Del mismo modo que el sol necesariamente, por exceso de luz, ilumina con sus rayos. Plotino dice: “Todos los seres, una vez que han llegado a la perfección, engendran; por lo tanto, el ser que es siempre perfecto engendra siempre, engendra un objeto eterno, y engendra un ser inferior a sí”.

Plotino (s. III) plantea que todo lo que existe proviene de un principio único -el Uno-, en el cual todo está unido perfectamente, gozando de una simplicidad interna. Lo que viene del Uno es multiplicidad. Y viene de él por emanación (de aquí “manantial”: agua que brota de la tierra). Las cosas brotan de su causa necesariamente, por desborde de perfección de la naturaleza de Dios. Su plenitud de ser cae, lo que arriba es uno aquí es fragmentado, degradado y multiplicado. Las cosas son tan necesarias como su causa. Y están llamadas a re-fundirse con el Uno, a retornar a la unidad de donde provienen.

Consistencia: Si bien nuestro ser es “regalado” o dado, sin embargo, es nuestro. Existimos solo si Dios quiere, pero tenemos un *ser propio*, que no se confunde -funde con- ni con el ser del creador ni con el de las otras creaturas. Las creaturas son autónomas, se distinguen unas de otras. Son “separados reales” y *habens esse*.

En Plotino y el emanatismo tampoco hay consistencia en las cosas, pues nuestro ser es una extensión del ser del Uno y está llamado a confundirse con él. Somos simplemente un

momento en el despliegue o degradación progresiva y necesaria del Uno. Se cae casi en un panteísmo (puede cfr. la opinión de Gilson: no es ni monista ni panteísta porque el Uno no es), pero Plotino expresamente dice no sostenerlo y afirma una multiplicidad real. No obstante, la multiplicidad desciende o cae de arriba hacia abajo, es negativa, mientras que *en el creacionismo es pura positividad, es de abajo hacia arriba, de la nada*.

Antropología emanatista: El hombre, afirma Plotino, es el más perfecto entre las cosas creadas porque participa más del Uno por su alma espiritual, la cual tiene dos caras: superior: la cara que el hombre debe buscar y desear, aquella que está como unida al Uno entitativamente, llamada a fundirse con él y perder su individualidad (en el fondo el hombre es impersonal y no está llamado a desarrollarse: *Mors tua, vita mea*). Inferior: unida al cuerpo, que es principio de individuación y multiplicación, de la cual debe desprenderse para no desear lo material. Esta doctrina es inspirada en Plotino, luego de un viaje a la India, por la teoría oriental escrita en los *upanishads*[30]. La *materia* para Plotino es un tema oscuro y difícil de explicar, vendría a ser el límite de la extensión emanatista.

Moral emanatista: El *cuerpo es cárcel del alma* en el sentido que la *individualiza* y multiplica, impidiéndola estar con el Uno. La *muerte es una liberación*, ¿de qué? De la individualidad, fundiéndola en el Uno. El hombre no estaría llamado, según la expresión que explicaremos más abajo, a un "movimiento eidopoiético", a desarrollar y perfeccionar el ser propio e individual. En esto -como en muchas otras cosas en las cuales con las mismas palabras tiene otro sentido- Plotino es afín a Platón, pero más radical, en un sentido más fuerte, pues en Platón, por ejemplo, el cuerpo es cárcel gnoseológica y moral del alma, orientándola al conocimiento de lo sensible, haciéndola olvidar de las ideas, y orientando sus pasiones a lo carnal.

En conclusión, tanto la limitación, la finitud y la multiplicidad en un creacionismo son positivas: mientras más diversidad mayor será el reflejo del Creador.

Verdad de las cosas (*veritas rerum*): *Via a* priori: Si las cosas son creadas, Dios decidió crearlas. La voluntad de Dios en un acto libre, por amor, crea las cosas que existen, pero *cualquier acto voluntario supone* -no cronológicamente- *una Inteligencia*: por lo tanto, las creaturas son inteligibles, poseen un sentido. El hombre -y el ángel- es capaz de captar en

[30] Dice que el hombre está conectado con la divinidad y puede llegar a identificarse con él «a través del hilo que une este mundo con el otro mundo y con todas las cosas». La salvación consiste en comprender que la realidad eterna es igual al atma, el alma de cada individuo.

ellas, por medio de su inteligencia, un mensaje, el mensaje que Dios les puso, esa inteligibilidad.

La verdad de la cosa -verdad óntica- es su *adecuación con la Inteligencia divina y su adecuabilidad con el intelecto humano*, en este sentido *omne ens est verum*, la verdad del conocimiento es la *adecuación de mi inteligencia a la cosa*.

Misterio: Las creaturas son *inagotables* o *incomprensibles* porque brotan de la nada y todo su ser proviene de un acto creador inteligente y divino que refleja lo que Dios pensó de esa cosa. No podemos captar todo lo que una cosa es pues hay un fondo de inagotabilidad en las cosas -no oscuridad- (ej.: mosca), en el caso contrario significaría que agotamos lo que Dios pensó de ella, y conocer como Dios es ser Dios.

Via a posteriori: viendo el orden de las cosas podemos llegar a una inteligencia ordenadora superior, autores como Anaxágoras con el νούς o Platón llegan a esto. Es la quinta vía de Santo Tomás.

Romano Guardini ("mundo y persona"): Las creaturas tienen *carácter verbal*. Expresan una idea divina, son un pensamiento divino concretizado, capaz de ser escuchado, poseen un contenido inteligible. Dios habla y se revela también naturalmente: *liber naturae* (libro que leen las ciencias), no solo sobrenaturalmente: *liber scripturae*. Lo cual exige atención y *silencio*, pues las cosas hablan. Hay que escuchar las palabras divinas en las cosas, en su interior.

San Agustín: *Cognoscere non est iluminare sed iluminari*. *Conocer es ser iluminado por la luz de las cosas que es reflejo de Dios*. No es poner yo la luz en la cosa. No somos precisamente fuentes de luz, sino más bien sus receptores. Siendo un autor del s. IV da con la más profunda *refutación del idealismo* del s. XVI que plantea que el yo proyecta al no-yo, nosotros somos los que constituimos las cosas. Hegel dice que somos, o nuestra inteligencia es, un momento de conciencia (≠ inconsciencia: como podría ser una piedra) de un espíritu o inteligencia absoluta. El hombre es en cuanto es pensado y piensa en cuanto se piensa a través de él.

Conocer entonces es ser iluminado y mantener una postura de escucha y silencio frente a las cosas. La misión del maestro es, en esta línea, ser luna, es decir, reflejar la luz del sol -Dios- y de las cosas, ser puente o transmisor de la verdad. Hay una *prioridad y primacía de la contemplación por sobre la acción*. Conocer es primaria y fundamentalmente *contemplar*

(θεωρέω en griego ≠ πρᾶξις) y secundariamente actuar o transformar. Primero es el movimiento de la cosa hacia mí y luego el mío hacia la cosa. Para el idealista es al revés. Hay una primacía de la πρᾶξις, incluso el pensamiento se concibe como una acción del intelecto (Gentile). No hay nada dado, de aquí que, en el caso del hombre, pueda elegir qué quiero ser: ideología de género.

Bondad de las cosas[31] (*bonitas rerum*): *Via a priori:* Si las cosas son creadas, Dios ha decidido crearlas por un acto de su voluntad libre por amor. Y como *las creaturas vienen de una voluntad, entonces son amables, son buenas, poseen ciertas perfecciones* (la existencia por lo pronto) que Dios les da. Todo lo que es por el hecho de ser es bueno. Y es bueno por participación, la bondad de una cosa se compone y se distingue realmente de ella, lo que no ocurre en Dios: ser Dios y ser bueno es lo mismo, ser hombre y ser bueno es distinto.

Bondad entitativa y no moral: La bondad de la cosa es su adecuación a la Voluntad divina y su adecuabilidad a la voluntad humana. *La inteligencia y voluntad de Dios es anterior a las cosas*, las cosas son verdaderas y buenas porque Dios las conoce y las ama, en cambio, la inteligencia y voluntad humanas son posterior a las cosas, porque las cosas son cognoscibles y amables el hombre las conoce y las quiere[32].

[31] Cfr. Gilson. "El optimismo cristiano". Es común la interpretación pesimista del cristianismo, que propone, por ejemplo, la renuncia de los placeres por el amor a Dios, etc. Pero sostener un creacionismo es sostener que todo es bueno y no hay que renunciar *a priori* a los placeres o a las cosas materiales, salvo quizás por un bien mayor. Querer ordenadamente las cosas materiales y el placer es siempre bueno, sufrir por sufrir es malo. La ascética tiene sentido en el marco de la consciencia de una introducción de una torcedura o inclinación al mal por el pecado original, difícil de entender para el hombre de hoy. La mortificación fortalece la naturaleza, su firmeza es para llegar mejor al bien máximo. Hay dos razones para sostener un optimismo cristiano: filosófico (≠ protestantismo: pesimismo antropológico): nuestra naturaleza es buena, pues somos creaturas. Tendemos únicamente al bien. Nuestros profundos deseos son al bien. Teológico: donde abundó el pecado sobreabundó la gracia: *O felix culpa quae talem et tantum meruit habere redemptorem*. Tanto el protestantismo como el maniqueísmo son pesimistas: en ambos el mal es ontológico, mientras que en el primero intrínseco en el segundo extrínseco.

[32] Distinto al "Dilema de Eutifrón" que toma a la "bondad" en cuanto moral, no en cuanto perfección de todo ente en cuanto ente y que aparecerá en, por ejemplo, Guillermo de Ockham. ¿En qué consiste? Es un dilema propuesto en uno de los diálogos de Platón para las personas que dicen que la bondad, el valor moral, está basado en los dioses. Sócrates le pregunta a Eutifrón, ¿los dioses desean algo porque eso es bueno? O ¿es algo bueno porque los dioses así lo desean? Si se afirma la primera, entonces parecería que el bien es independiente de los dioses en absoluto. Pero si se afirma la segunda, entonces parecería ser un ejemplo de "la ley del más fuerte". Ellos pudieron haber declarado algo totalmente diferente a ser lo bueno, así que vuelve al bien y el mal arbitrarios, lo que parece incorrecto. Sin embargo, el Dilema de Eutifrón es un falso dilema, porque existe una tercera alternativa. No es el caso que Dios desea algo porque eso es bueno, ni es el caso de que algo es bueno solo porque Dios así lo quiere. Sino que Dios quiere algo porque Él es bueno. Esto es decir, es la propia naturaleza de Dios lo que determina lo bueno. Dios es por naturaleza esencialmente compasivo, justo, equitativo, amable, amoroso, etc. Y debido a que Él es bueno, sus mandamientos a nosotros reflejan necesariamente su naturaleza. Y, por lo tanto, los mandamientos de Dios y nuestros deberes morales están fundamentados en la esencia de Dios, no son arbitrarios, están fundamentados en Dios mismo. Pero no están fundamentados en algo externo a Dios, pues Dios mismo es el bien, quien es la fuente de nuestros deberes morales.

Via a posteriori (la tercera vía de Santo Tomás): de los grados de perfección podemos llegar a su causa, el ser máximamente perfecto.

Problema del mal: si todo lo que es creado por Dios es bueno y las cosas por el hecho de ser son buenas, *¿de dónde viene el mal*? ¿cómo se compagina su existencia con la de un Dios Bueno y Omnipotente?

Manes (líder religioso persa del s. III), fundador del "maniqueísmo" (especie de rama gnóstica, filosófica y religiosa) razona: PM: Dios es absolutamente bueno. Pm: Lo creado es bueno. Conclusión: Por lo tanto, el mal no puede provenir de Dios. De este silogismo válido, agrega que, si el mal existe, entonces *tiene que provenir de otra parte*: de un principio eterno, increado, que sea absolutamente malo y fuente de todos los males, inferior, oscuro y *material*. De este modo la creación es una mezcla necesaria de bien y mal en lucha eterna, protagonizada especialmente por el hombre.

San Agustín (s. IV -*De natura boni*-): siendo joven en Cartago se acercó al maniqueísmo, aunque nunca llego a ser miembro oficial (es propio de las sectas gnósticas ser *elitistas*), pero sí simpatizante. En efecto, el maniqueísmo plantea una fuerte realidad del mal y que Dios no puede ser su origen, en lo cual San Agustín estaba de acuerdo. Pero duda en otros temas, los cuales se les prometen ser resueltos por el jefe maniqueo llamado Fausto. Sin embargo, este lo decepciona. San Agustín, inspirado en los neoplatónicos y en San Ambrosio, entiende que *todo es bueno en la medida en que es* y que el mal *es la carencia de bondad, ser*, no cualquier tipo de ausencia[33] sino una *privación*: la ausencia de un bien *debido*, que correspondía a la naturaleza que se ve afectada por el mal y del cual carece. Hace la famosa distinción entre: *mal que se sufre* (que se llamará mal de naturaleza o mal físico), que se debe a la contingencia de las creaturas, a la oposición de sus fines, la corruptibilidad del principio material, etc., y *mal que se hace* (que se llamará mal libre o moral), que no consiste en hacer o querer algo positivo, sino en hacer o querer mal las cosas, es querer desordenadamente. No existen cosas malas *per se* y la voluntad no puede tender sino al bien. Elegimos todo aquello en lo cual vemos alguna bondad o razón de bien (*ratio boni*). Por ejemplo: un niño que roba caramelos de un quiosco: el bien menor es comer caramelos o los mismos caramelos, que en sí mismos considerados no son malos, y la falta está en rechazar un bien mayor, a saber, el respeto por la propiedad del quiosquero sobre los caramelos, pecando de robo que es una especie de

[33] Ejemplo de Santo Tomás: no es un mal para el hombre no tener alas, pero sí para el pájaro.

injusticia: lo justo sería pagar lo que se deba por los caramelos. Cuando se repiten actos como estos, el rechazo del bien mayor pasa a ser el rechazo del Bien Mayor: Dios[34].

Hacer el mal, entonces, es *querer desordenadamente el bien*, alejándonos de nuestro fin, al cual tendemos sin descanso: la sed de infinito es saciada por un bien infinito, no reposa con los bienes finitos.

Orden natural (tema muy importante para entender las problemáticas actuales): Es *fruto de la verdad y bondad de las cosas*. Todas las cosas brotan de la causalidad, son producto inteligente y amable, pre-pensado y querido, por Dios. Cada cosa tiene un lugar que le corresponde, tiene un fin propio, se encuentra ordenada en un lugar dentro del todo. La creatura debe respetar ese lugar y desarrollar ese fin, impreso en su naturaleza o esencia. *La esencia de cada cosa es su plan e impulso de realización específica o concreta, es la estructura inteligible que revela el fin de la creatura puesto por el Creador, es una fuerza interior de dinamismo que hace a la realización del fin*. Los padres griegos -San Gregorio Nacianceno, San Máximo el Confesor[35]- resumían esto con una expresión: εἶδοποιησις o κίνησις εἶδοποιος[36]: producción de la esencia (idea concretizada) o movimiento productivo de la esencia. Es el movimiento realizador y perfectivo de la esencia. Ahora bien, no es una producción total de la esencia o un cambio que altera de una esencia a otra, sino una actualización de la esencia ya poseída y dentro de las limitaciones que me indica.

El hombre tiene el don, dado por el Creador, de una inteligencia y una voluntad libre por la cual no anula la esencia, sino que puede dirigirla o no hacia su fin. Puede encausar esa fuerza interior. En el fondo la libertad del hombre se encuentra frente a dos opciones fundamentales: 1. Ser fieles a las implicancias y exigencias de la propia esencia. 2. Actuar sin escuchar la propia esencia. Cabría citar la frase de C. S. Lewis: "en el fondo, hay dos clases de hombres: aquellos que dicen a Dios 'hágase tu voluntad' y aquellos a quienes Dios dice 'hágase tu voluntad'".

Libertad humana: No consiste, entonces, en crear la esencia -existencialismo de Sartre: "Libertad 360º"- ni tampoco en elegir el fin que no nos hace feliz. El fin que nos hace

[34] En términos de San Agustín, se comienza por una *conversio creaturae* y una concomitante *aversio Deo* y se termina por una directa *aversio Deo* y en concomitancia una *conversio creaturae*. Propiamente el mal reside en la *aversio Deo*, lo formal del pecado es el rechazo de Dios.

[35] "La esencia de una cosa está constituida en verdad y únicamente por potencia de actuación (systatiké dýnamis) que se puede llamar también su actividad natural (physiké enérgeia). La esencia está caracterizada precisamente mediante ella, porque ella no es sino un movimiento especificante (eidopoiós kínesis). Esta es su propiedad más general que abarca toda otra particularidad y fuera de la cual no hay sino la nada (…) que no posee ni esencia, ni movimiento."

[36] Lo opuesto a παράλλαξις.

absolutamente felices es el Bien Infinito y este deseo está grabado en la misma naturaleza, no es elegido. Nosotros *somos capaces de elegir los medios conducentes al fin*, que se adecuen o sean proporcionados a él. Tener un fin predeterminado es el mayor favor que tenemos, ser solo saciados por Dios es lo más liberador de todo, no limita en absoluta al hombre tener un fin "involuntario". La cuestión es aferrarse a las peticiones del orden natural. En este sentido R. Guardini habla de la *aceptación* de sí mismo. De lo contrario se caería en la soberbia de pensar que el plan de uno es mejor al plan que Dios pensó.

¿Vamos a ser libres en el cielo? Si lo más profundo y auténtico de la libertad es la elección, entonces no (la capacidad de elegir tiene sentido en esta vida, porque no tenemos a mano el Bien Infinito al cual tendemos naturalmente), en cambio, si es la espontaneidad, entonces sí (aquello que brota de adentro y más quiero).

Unidad II: Algunos grandes temas del pensamiento medieval

5. Miseria y grandeza del hombre en el pensamiento patrístico. Orígenes – Gregorio Niseno – Nemesio – San Agustín.

Punto de partida: Sal 8, 4-9: "Al ver tu cielo, hechura de tus dedos, la luna y las estrellas, que fijaste tú, *¿qué es el hombre para que de él te acuerdes, el hijo de Adán para que de él te cuides*? (miseria/pequeñez). *Apenas inferior a un dios le hiciste, coronándole de gloria y de esplendor; le hiciste señor de las obras de tus manos, todo fue puesto por ti bajo sus pies: ovejas y bueyes, todos juntos, y aun las bestias salvajes, y las aves del cielo, y los peces del mar, que surcan las sendas de las aguas* (grandeza/nobleza)[37]." ¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes? Esta frase se acentúa aún más hoy en día con el avance de las ciencias que muestran como la tierra, lugar donde habita el hombre, es como un grano de arena en el desierto de la galaxia.

Ejemplo de "filosofía cristiana", ya que un tema implícito en la Revelación cristiana da origen a un desarrollo antropológico. Es una filosofía en diálogo con la fe.

Miseria y grandeza son dos caras de la misma moneda.

Grandeza: dada por la espiritualidad de nuestra inteligencia/razón/mente y voluntad: Somos seres racionales, con conocimiento superior al de los animales. El animal ve en su "mundo circundante" (J. Pieper) aquellos elementos que le sirven para lo básico, el hombre, en

[37] El hombre, débil, pero aun así hecho a imagen de Dios en los límites del mundo espiritual y del mundo material, es el rey de la naturaleza.

cambio, trasciende este mundo cercano que le es útil a nivel sensible/biológico yendo más allá del conocimiento de los fines prácticos de la realidad y se abre, por la inteligencia, a la totalidad del ser. Lo mismo sucede con la voluntad, pues los animales apetecen, es decir, captan algo bueno o valioso y lo desean, tienden a él luego de verse afectados por él, pero a nivel sensible, captando con la estimativa la utilidad o nocividad de algo para su vida; el hombre, en cambio, desea lo bueno en cuanto bueno, se abre al bien y a los valores en su totalidad. Por esto es un ser espiritual, por su apertura al todo, a la infinitud, y esto hace a la grandeza o nobleza humana. Apertura al todo en sus dos grandes potencias espirituales: inteligencia: apertura a la totalidad del ser y la verdad; voluntad: apertura a la totalidad del bien. Consecuencias de la espiritualidad del alma: Inmortalidad: todo pasa o caduca en este mundo, pero el ser humano por su alma está hecho para siempre, el hombre es trascendente y es persona, tiene un inicio, pero una vocación de eternidad. Libertad/libre albedrío: tenemos en nuestras manos la propia historia, somos seres morales. Interioridad: el animal tiene interioridad del tipo física, así, por ejemplo, uno podría cortar por la mitad a un animal o a un ser no viviente y vería su interior físico, etc., pero el hombre, por su espiritualidad y trascendencia tiene un interior más profundo que va más allá de lo físico.

El punto central de la grandeza humana es que somos *capax Dei*, es decir, nuestro fin o destino es conocer y amar a Dios, la verdad y bondad infinitas: solo algo infinito sacia nuestra sed de infinito.

Miseria: tiene dos caras. 1. Pequeñez entitativa (no moral, no tenemos culpa de esta pequeñez, pero nos corresponde tomar conciencia de ella): es una condición de nuestro ser, somos así. Esta dada por nuestra creaturidad (la compartimos con todas las creaturas): en primer lugar, tenemos un ser dependiente (que pende de), dado libremente por Dios, pero sostenido (contingencia y consistencia de las creaturas). Es la experiencia mística de algunos hombres que reconocen que antes de existir los hombres éramos nada y ahora conservamos un poco esta condición, nuestro ser es don y regalo de Dios, ej.: Sta. Catalina: “Yo soy el que soy y tú la que no eres”. En segundo lugar, nuestra miseria está dada por la corporeidad (no compartimos esto con todas las creaturas, ej.: ángeles): limita aún más a nuestro ser, pues aquello que somos o que nos perfecciona se debe a nuestra actualidad, a todo aquello que tenemos de acto, y la materia es potencia. Así nuestra alma, acto (entelequia primera de un cuerpo natural organizado que tiene la vida en potencia), está limitada por la potencialidad del cuerpo. O incluso a nivel metafísico o anterior, nuestro ser, acto, está limitado por nuestra esencia, potencia. Por otra parte, la corporeidad implica temporalidad, es decir el despliegue

sucesivo de nuestro ser y nuestras perfecciones o actualizaciones. También implica fragilidad (frente al medio que nos rodea): el cuerpo del hombre fue hecho del barro según el Génesis. Necesitamos así de Oxígeno para vivir o agua y una bacteria de ínfimo tamaño nos enferma y podemos morir, etc. De aquí la expresión de Pascal: "El hombre es un junco pensante".

2. Miseria moral: paradójicamente su presupuesto o su cara opuesta es el don más grande que tenemos: la libertad humana, lo que muestra la simetría de la miseria y grandeza del hombre: pues aquello que nos hace grandes puede ser ocasión de miseria también, cumpliéndose la frase de D. Hume: "la corrupción de lo mejor es lo peor". Por un lado, por ser libres somos capaces de mal, capaces de alejarnos voluntariamente de nuestro fin, Dios. La libertad es condición de posibilidad del mal, es decir, podemos pecar porque somos libres, lo que no quiere decir que la causa del mal es que seamos libres o que esto ya de por sí sea malo en el sentido de pecado: la posesión de una libertad falible y pecable, por ser finita, no hace de eso causa de nuestros actos efectivamente fallidos o pecados, sino la deficiencia de la libertad en su no consideración de la regla de la razón y la ley eterna participada en la ley natural que deviene en privación. Si fuese el caso contrario entonces Dios, quien nos da la libertad, sería causa indirecta del mal pero Santo Tomas afirma: *Deus nullo modo est causa peccati nec directe nec indirecte.* Por otro lado, por una deficiencia de nuestra libertad podemos de hecho pecar y de hecho ocurrió así. De ahí que parte de nuestra miseria moral sea la realidad del mal y el pecado, tanto original (originante y originado): de naturaleza, histórico, herida o defecto de nuestra naturaleza, desorden o caída, por el hombre, de la recta naturaleza creada por Dios, no es un pecado personal salvo para Adán y Eva, pero es heredado por todos (original originado); como personal: actualización o fortalecimiento del desorden original en nosotros (original originante). Lo demostrable filosóficamente no es la rebelión original que relata el génesis sino la herida actual que vemos, aquello que todo hombre experimenta como desorden interior o tendencia al mal: "Su estado de *caído*, acosado siempre *por males sin cuento*, era naturalmente experimentado y conocido; ahora le es relatado su origen, su causa y sus consecuencias".

Miseria y grandeza en Orígenes (185-254) en el "Contra Celso":

La miseria se relaciona con el mal, problema que discute con Celso, del cual se pierden sus obras, pero nos llegan referencias, como por ejemplo de Orígenes en esta apología. El problema del mal (CC, IV, 62;65-67;70): A. No es una cuestión fácil como pretende resolver Celso sino difícil, tan traída y llevada en múltiples y no despreciables tratados. B. Postura de

Celso: Hay una dosis constante de mal en el mundo: "los males en lo que existe, ni antes, ni ahora, ni después pueden ser menores o mayores". Se vuelve así el mal en algo ontológico y, por lo tanto, en algo no libre: "una sola y misma es, efectivamente, la naturaleza del universo, y la génesis u origen de los males es siempre la misma". C. Tiene algo de gnóstico Celso: "Cual sea la naturaleza del mal, no es fácil lo entienda quien no profese la filosofía, pero baste decir para la muchedumbre…". D. Para Celso "el mal no viene de Dios" pero "es inherente a la materia". E. Defiende Celso la tesis del eterno retorno: interpretación naturalista de la historia: históricamente ocurre lo mismo que en la naturaleza, las estaciones, los ciclos, etc. Cae en un determinismo fatalista cíclico en otras palabras: "el *ciclo* de lo mortal es el mismo desde el principio al fin; y, según los períodos *señalados*, *forzoso* es que siempre haya sucedido lo mismo, lo mismo sucede, y lo mismo sucederá". F. En un fatalismo se sigue que el mal es necesario como ingrediente del conjunto del universo, por este motivo no hay que apresurarnos a juzgar algo como malo pues quizá ayude al bien del todo, del conjunto del universo, donde el hombre es parte: "aun cuando algo te parezca mal, todavía no está averiguado que lo sea, pues no sabes (planteado en cierta ignorancia) lo que te conviene a ti, a otro, o a todo el universo", esto haría del mal algo no del todo reprochable, pues " cabe que sea conveniente para el todo lo que en un individuo es tenido por un mal". De este modo el mal es malo cuando se lo mira desde la óptica del individuo, pero si se mirase desde el todo entonces veríamos que cobra sentido (hay una reducción de perspectiva). Se cae en un monismo y nihilismo, no importa el individuo sino el todo. Esto no es más que una conclusión necesaria de la premisa "el mal es ontológico". Paradójicamente la entificación del mal lo vacía y lo disuelve, porque entificarlo es bonificarlo, verificarlo. G. Respuesta de Orígenes frente a esto último: "Dios, respetando nuestro libre albedrío, se vale de la maldad de los malos para la ordenación del universo, sometiéndolos al provecho del todo (Orígenes ve un cierto sentido a esto, pero inmediatamente rectifica esta frase); mas no por eso deja de ser reprensible el malo, y como reprensible se le somete a un servicio que cada uno debe abominar por más que sea de provecho para el todo". H. Postura de Orígenes: contra el gnosticismo de Celso: "el origen del mal no es fácil de entender ni para un filósofo" e incluso siendo filósofo la cuestión del mal es un misterio que da lugar a una reflexión de orden teológico, especialmente en el pecado original: origen del mal; y en la manera en que desaparecen los males: Redención: "y acaso de comprenderlo con pureza no sea posible ni aun para los filósofos si no se ve claramente, *por inspiración de Dios*, qué cosas son los males, ni se esclarece cómo se originaron, ni se entiende de qué manera desaparecerán", se ve bien la relación del mal con la filosofía y la teología aquí, pues la filosofía tiene cosas que

aportar y decir lo que se nota en los verbos: ver claramente: es ver pero no del todo; esclarecer: aclarar una cuestión ya vista pero borrosamente: "sé que este tema requiere mucho trabajo y demostración, con la gracia de Dios que ilumine la voluntad". I. Contra el origen del mal: suscribimos a que el mal no viene de Dios, pero no a que la materia sea el origen del mal. "La culpa de la maldad que hay en cada uno la tiene su propia *voluntad* (por el espíritu)". El mal que no provenga de la voluntad del hombre como de su origen no es el mal verdadero o absoluto: el mal físico no merece el nombre de mal por lo menos como se lo dice del mal moral: "hablando con rigor, según nosotros, ningún otro mal existe". J. Contra el determinismo cíclico: "Si esto fuera verdad, se acabó nuestro libre albedrío", junto con los méritos correspondientes al bien moral y los deméritos al mal moral: "si esto se concede, no sé cómo pueda mantenerse nuestro libre albedrío y quepan ya razonablemente alabanzas ni vituperios".

La grandeza por su parte se relaciona con el lugar del hombre en el universo[38] (CC, IV, 74-75;78), es decir, está ligada a la providencia divina, a cuánto se preocupa Dios del hombre, desde lo cual partimos. A. Postura de Celso: El hombre no es privilegiado: partiendo de la "investigación/ estudio (ἱστορία) de los animales y por la industria (transformación de la naturaleza para utilizarla, ej.: nidos) de que dan pruebas, todo se produce no menos por razón de los animales irracionales que de los hombres". B. Orígenes lo critica anteponiéndole la postura de los estoicos, filósofos a los que Celso mismo seguía o formaba en cierta manera parte, y dice: "anteponen al hombre y, en general, a la naturaleza racional, a todos los irracionales. Por esta naturaleza racional hizo principalmente la providencia todas las cosas". C. Orígenes opina en esto como los estoicos y ejemplifica: "los inspectores de los víveres y del mercado sólo cumplen su cargo por razón del hombre, pero gozan también de lo que sobra los perros y otros animales; así la providencia provee principalmente a los racionales; pero, por concomitancia, de lo que se hace por razón de los hombres gozan también los irracionales." Y sigue: "damos también gracias al artífice de ellas (las cosas) porque *nos preparó tan magnífico hogar a nosotros*[39] y, por causa nuestra, a los animales que están a nuestro servicio". D. Objeción de Celso: "Y si alguien nos llamara reyes de los animales, por

---

[38] A lo largo del pensamiento patrístico un tema que se reitera es el puesto o lugar del hombre en el cosmos o universo, lo que manifiesta su miseria y su grandeza. Dicha cuestión es retomada en el renacimiento italiano del siglo XIV (es un renacimiento patrístico) con autores como Giovanni Pico della Mirandola con su *Discurso sobre la dignidad del hombre* o *De dignitate hominis*, entre otros.

[39] Mismo argumento de conveniencia que da San Gregoria de Nisa y Nemesio en respuesta a por qué Dios hizo al hombre en último lugar. Orígenes acá lo dice de pasada y sin hacerse la pregunta explícita, Gregorio es el único argumento que da y Nemesio lo asume y añade otro argumento, que el hombre es un microcosmos que reúne a lo material como a lo espiritual, lo que manifiesta la unidad del Creador de todas las cosas.

el hecho que nosotros cazamos a los animales irracionales y nos los comemos, le responderemos: ¿Por qué no habremos sido nosotros con más razón hechos para ellos, puesto que ellos nos cazan y se nos comen? Más que más, que nosotros necesitamos de trampas y armas, y de muchos hombres y perros que nos ayuden a darles caza; a ellos, empero, desde el primer momento y de por sí la naturaleza les proveyó de armas con que nos someten fácilmente a su dominio". E. Respuesta de Orígenes que sostiene que Celso se objeta a sí mismo: "Mas aquí justamente puede verse la gran ayuda que se nos ha dado en la inteligencia, muy superior a toda arma que parezcan tener las fieras. Así, los que somos corporalmente mucho más débiles que muchos animales y muy inferiores a algunos en volumen, dominamos por nuestra inteligencia a las fieras, cazamos a los enormes elefantes".

Miseria y grandeza en Gregorio Niseno[40] (333-395) en "De hominis opificio[41]":

Grandeza del hombre: Al igual que en Orígenes sigue teniendo relación con el lugar del puesto en el cosmos. A. ¿Por qué el hombre fue creado en último lugar? No es por ser lo menos importante sino al revés: para crear al hombre primero había que crear su morada y llenar esa morada con instrumentos para el hombre (como quien organiza un banquete y cuando llega el invitado está todo preparado). Lo inferior al hombre es creado a su servicio, antes que él. El hombre es el fin de la creación, la creación se hace pensando en él. El mundo material se hace para las personas.

Pero además con perfecciones propias de él (pasa de la grandes según la relación del hombre con los demás seres a verla propiamente en el hombre tomado en sí mismo). B. ¿Cuáles son los signos de la semejanza divina en el hombre? Hay tres grandes grupos de propiedades de la naturaleza humana que reflejan nuestra semejanza con Dios, son aquellas perfecciones humanas, que hacen a su grandeza, donde se ve máximamente nuestra imagen divina: A. Realeza y Libertad: Realeza: Dios es el Rey superior y absoluto, pero en la tierra el hombre puede ser rey[42]: el hombre es "vicerrey", virrey, es decir, el que hace las veces de rey. Ser rey consiste en dominar la tierra es decir en ser señor (*dominus*) de la creación, del mundo natural que se subordina al hombre como el vasallo a su señor. La dominación tiene dos caras o funciones simétricas: por un lado, significa que todo se somete al rey, todas las cosas le

[40] Padre Capadocio de Nisa, en Asia Menor no la Nisa de Francia. Amigo de San Gregorio Nacianceno y hermano menor de San Basilio Magno, este último autor del *Hexameron* (ἑξαήμερος: ἕξ: seis; ἡμέρα: día; seis días): comentario a los seis primeros días de la creación, obra que deja incompleta restándole el sexto día, es decir la formación o creación del hombre, lo que completa ahora su hermano.

[41] *Opus facere*: crear, producir o hacer una obra: Se traduce "Sobre la formación del hombre": Comentario bíblico con visión antropológica.

[42] ἄναξ o βασιλεύς en griego (anax, basileo).

obedecen y subordinan a él, lo cual o se da de manera más o menos espontánea o con cierto esfuerzo, como algo que el hombre debe conquistar; por otro lado, significa cuidar a los súbditos a modo de participación de la providencia, velando por la justicia, etc. Entonces ser rey de la creación significa dominar y cuidar, no dominar arbitrariamente o mal, sino deliberadamente, con rectos juicios, como un gobierno político, no despótico, reflejando el reinado de Dios sobre el hombre. He aquí el sentido de la verdadera ecología: velar por la naturaleza, cuidarla, respetarla, pero sabiendo que es inferior al hombre, o que el hombre, perteneciente al mundo natural, es, sin embargo, el superior entre todo el resto, limitando con el mundo espiritual. Implica entonces superioridad y respeto en armonía. Libertad: San Gregorio insiste mucho en la libertad como uno de los rasgos más nobles y perfectos de la naturaleza humana. Ser libre es ser dueño de los propios actos, lo que se opone a seguir necesariamente las leyes naturales que me impone mi biología o mis instintos animales por determinación, por lo que puedo realizar acciones que van más allá de la búsqueda de la supervivencia personal y específica. Es un aspecto de la realeza, es ser rey y señor de mí mismo, lo que implica dominar y cuidar, superioridad y respeto. Gregorio es uno de los grandes enemigos de la esclavitud, argumentando que es una práctica contraria a la misma naturaleza humana. Por otra parte, este don nos diferencia de todo el resto de los animales e incluso de los mamíferos superiores que siendo quizá superiores físicamente (velocidad, agresividad, etc.) no dominan sus actos. La libertad es una capacidad o propiedad interior del hombre, es tener los actos propios sometidos desde el interior mismo del sujeto que los hace y no por imposiciones externas o leyes. Es la capacidad de auto-determinarme. Aunque nuestra libertad es finita, limitada, una simple participación de aquél que es máximamente libre porque es la felicidad y el bien mismo: Dios. Esto se ve fácilmente en el hecho de que ninguno es libre para darse o quitarse el propio ser.

B. Inmortalidad: Según la terminología homérica, los “inmortales” son los “dioses”, ahora bien, el hombre ¿es inmortal? Por Revelación sabemos que Adán y Eva sí: en el plan original de Dios, Adán y Eva, estaban exentos de la muerte y la corrupción, pero como fruto de su pecado se vieron ellos mismos, y toda su descendencia, privados de este don. El pecado que entró en el mundo significó una pérdida parcial de la inmortalidad. Parcial por dos motivos, primero porque Dios nos vuelve a llamar a estar eternamente con él en el cielo y gozar de la bienaventuranza, pero segundo porque tenemos, y esto puede saberse por la sola luz de la razón, una parte que trasciende la materia llamada alma espiritual. Así una imagen de Dios en el hombre es su inmortalidad, como participación de la eternidad que goza Dios.

C. Λογοζ - Διάνοια – Αγάπη: Λογοζ: Designa tanto a la inteligencia como al verbo, como a la palabra, como al lenguaje (la potencia, el producto de la inteligencia, la expresión sensible oral y escrita del producto, conjunto de palabras). Designa también a la inteligencia en cuanto capta el sentido de las cosas (en este sentido de λόγος llama Viktor E. Frankl a su psicoterapia: logoterapia: sistema de salud basado en encontrar el *sentido* de la vida). Para San Gregorio de Nisa λόγος es orden: intelectual expresado en el lenguaje conceptual abstracto u orden en el mundo, tanto natural o físico (el hombre ordena con su inteligencia este mundo con puentes, caminos, modificando la naturaleza para hacerla más habitable) como el propio, la propia vida social y personal. Este λόγος del hombre participa o es imagen del Λόγος divino, el Verbo por excelencia, tan perfecto que es expresión total y completa del padre, y es una persona distinta de él. La creación fue hecha por medio de este Verbo y por este motivo encierra en sí un orden que nos permite remontarnos, con la razón, a un ordenador. Διάνοια: διά: a través del; νούς: intelecto. Es la capacidad razonadora o argumentativa, es la razón discursiva o activa, es decir que discurre, que pasa o se mueve de una cosa a otra, de lo visto a lo no visto, de lo conocido a lo no conocido. Sigue siendo participación de Dios, pero menos perfecta, pues Dios no conoce discurriendo o pasando de una cosa conocida a otra no conocida, porque este conocimiento implica potencialidad que en Dios no hay, Él conoce viendo en sentido propio, en una única captación intelectual inmediata conoce todo. La διάνοια es una degradación de la inteligencia (ej.: νούς sería prender la luz de techo y ver todo el cuarto iluminado de una sola vez, en cambio, διάνοια sería ir iluminando el cuarto con una linterna y ver de a poco). De ahí la frase: "*Ratio oritur in umbra intelligentiae"*, la razón surge en el umbral de la inteligencia. Αγάπη: Significa amor. La palabra "amor", sin embargo, puede designarse con otras dos palabras griegas: ερως y φιλία. Ἔρως: es amor vertical, amor a algo que otro tiene y a mí me puede perfeccionar, es un amor ascendente, poseer aquello que amo me eleva. En la mitología griega Ἔρως es hijo de Poros (abundancia y riqueza) y Penia (necesidad y pobreza) lo que manifiesta este amor de quien busca una perfección que el otro tiene, una riqueza que al pobre le falta. Por esto en sentido amplio hay ερως en todas las creaturas, incluso las inanimadas, puesto que todas las cosas siendo imperfectas buscan su perfección en Dios. Puede traducirse a ερως como amor de concupiscencia (concupisco es deseo). Este sentido originario de la palabra se aleja del sentido actual, a saber, ερως como amor sexual o atracción sexual (de aquí "erótico"). Φιλία en cambio es amor horizontal, entre pares como amigos o hermanos. Αγάπη al igual que ερως también es un amor vertical pero no de tipo ascendente sino descendente, es amor de donación, de quien da al que le falta, o amor de benevolencia (*bene volere*: querer el bien), o sea, desinteresado. La acción de amar recae

en el amado y no en el que ama propiamente. Cuando se dice que Dios es amor, ¿de cuál de los tres se habla? Dios no puede ser ερως porque es perfecto de por sí y no hay a quien ame para perfeccionarse más, en ese caso ese otro sería Dios. Dios tampoco puede ser φιλία porque no hay quien este a su altura, salvo quizás a sí mismo en su vida inter-trinitaria. Queda que Dios es ἀγάπη: "Ὁ Θεὸς *ἀγάπη* ἐστίν" / "*Deus caritas est*" / "Dios es *amor*". Él busca el bien de todos y amando no gana nada, la creación es un acto de amor de benevolencia, desinteresado. Ahora bien, ¿hay ἀγάπη en el hombre? Ciertamente no como se da en Dios, pero hay. La cuestión estriba en que todo amor en el hombre redunda en perfección suya, y ahí resurge la pregunta, pues si ἀγάπη es por definición amor de benevolencia que perfecciona al amado y no al que ama, entonces ¿se da en el hombre que "inevitablemente" se perfecciona cuando ama de esta manera a los demás? Si su intención no está puesta en este regreso sino solo en hacer bien al otro en cuanto otro entonces la respuesta es positiva. El hombre puede amar desinteresadamente, creciendo como persona y asemejándose más a Dios, aumentando o fortaleciendo en él la imagen de Aquél que lo creo. Perfeccionamiento que se realiza de la manera más plena cuando por la gracia llegamos a la caridad, es decir, el amor divino que brota de él, pasa por nosotros y nos permite amar con el mismo amor con que Jesús nos amó.

Esta imagen de Dios en el hombre o esta semejanza divina en el hombre reflejada principalmente en estas tres propiedades o perfecciones de la naturaleza humana: realeza y libertad – inmortalidad - λόγος / διάνοια / ἀγάπη; es imprescriptible o indeleble, esto es, que no puede eliminarse, si bien nuestros pecados la embarran o manchan, haciéndola muchas veces irreconocible pero debajo está, permanece: nuestro pecado nunca va a ser más fuerte que el bien de Dios o de nosotros mismos. La Redención limpia la imagen de Dios en el hombre por medio de la gracia y la filiación adoptiva machada en el pecado original. La gracia es esto: hacer visible, resplandeciente y que refleje en los otros aquello que nos hace hijos de Dios, santos e inmaculados en su presencia por el amor, ἀγάπη, *caritas*.

<u>Miseria y grandeza en Nemesio (fl. 400, contemporáneo a San Agustín)[43] en "De natura hominis" (enciclopedia antropológica de su época):</u>

De natura hominis: 1. Lugar del hombre en el cosmos[44].

[43] Obispo de Emesa, no es propiamente un Padre Capadocio, pero es alguien muy cercano a ellos. Nos llega de él un escrito, el tratado acerca de la naturaleza del hombre (*De natura hominis* o [illegible]ς [illegible]) el cual era atribuido a San Gregorio de Nisa. A lo largo de toda la obra se manifiesta claramente que se trata de un hombre culto y versado, capaz de citar numerosos filósofos, poetas y médicos de la antigüedad.

[44] De entrada, Nemesio subraya que el indagar bien la naturaleza del hombre y tomar plena conciencia de la misma es muy importante porque nos ubica en el sentido de nuestra existencia. ¿Cuál es el lugar que tiene el hombre en el conjunto de la creación? Es claro que aquel que considera al hombre un ser puramente material,

2. El alma humana.

3. La unión del alma con el cuerpo.

4. El cuerpo (consideración biológica, médica, antropológica…)

El hombre y su puesto en el cosmos: El hombre tiene algo en común con los inanimados y participa de la vida animal, por un lado, pero, por otro lado, es partícipe de la mente junto con los racionales. Esto, para Nemesio, manifiesta la unidad del Creador: porque da unidad a dos cosas: a cada individuo de cada especie reuniendo sus partes y componiendo armónicamente todas las cosas diferentes. Se hace la misma pregunta que Gregorio de Nisa, ¿por qué el hombre fue creado en último lugar?, a la cual responde asumiendo la respuesta de aquél, pero agregando un argumento más: 1) "habiendo sido hechas todas las cosas para él, era conveniente que primero estuviese preparado todo lo que debía servirle, antes que él llegase", a lo cual agrega: 2) "también porque, habiendo sido ya hechos los seres intelectuales, y por otro lado los sensibles, era conveniente crear un ser que uniese ambos, para dar unidad al universo, de modo que fuese semejante a Él y no diverso. Por ello fue engendrado el hombre, ser animado que une las dos naturalezas. Y ésta es, muy brevemente dicha, la sabiduría del Creador."

Elección moral fundamental, fruto del lugar que Dios Uno con su sabiduría le dio al hombre en el cosmos: "el hombre está colocado en el confín[45] entre la naturaleza racional y la irracional; y [si atraído por los placeres del cuerpo, se deja llevar por ellos, abrazará la vida de los irracionales, y será enumerado entre ellos, y -como dice Pablo (1Cor. 15, 47)- será llamado terreno y tendrá que escuchar: "Tierra eres y a la tierra volverás" (Gén. 3, 19); y "Fue comparado con los jumentos irracionales, y hecho semejante a ellos" (Ps. 68, 13)] **Miseria**; [si en cambio, despreciando todos los placeres del cuerpo, se encamina hacia lo racional, sigue una vida divina y agradabilísima a Dios, y la mejor para el hombre, y será como los seres celestiales, como está dicho: "Los hombres terrenales serán como el hombre terrenal, y los celestiales como el celestial." (1Cor. 15, 48)] **Grandeza**".

en el fondo, como un animal un poco más desarrollado, dirigirá su vida conforme a eso, y entonces hará una vida animal. Se terminará embruteciendo. En cambio, el hombre que reconozca en sí un principio espiritual, y por lo tanto una semejanza con Dios, entonces buscará desarrollar su vida hacia arriba, es decir, buscando los bienes superiores.

[45] En el horizonte, que como cualquier límite a la vez que divide une, la tierra y el cielo en este caso, pero, por ejemplo, en el caso del límite que marca la esencia de cada ser en cuanto principio potencial del ente a la vez que significa lo que soy también significa todas las otras cosas que no soy.

Grandeza del hombre (dignidad y vocación): Repite los dos argumentos de porque el hombre fue hecho último como elementos que hacen a su grandez: 1) "En tan alta estima es juzgado el hombre por la Providencia Divina, que por él existen todas las cosas, presentes y futuras, *y para él incluso Dios se hizo hombre* (y agrega este acá, como conveniencia de la encarnación)" 2) "El hombre une en sí lo mortal con lo inmortal, y conjuga lo racional con lo irracional; lleva en su propia naturaleza la imagen de toda la creación, por lo cual es llamado 'microcosmos'". Y agrega otros tomados también de Gregorio de Nisa (inmortalidad – realeza – imagen de Dios): 3) Inmortalidad y realeza: "superando la mortalidad y tendiendo a reposar en la *inmortalidad*, *reina* sobre las órbitas celestes[46]". 4) Imagen de Dios: "hecho a imagen y semejanza de Dios vive con Cristo, es hijo de Dios (filiación adoptiva por la gracia, la cual, según Santo Tomas regenera nuestra imagen divina) y precede (no por naturaleza sino por gracia) a toda potestad y dominación". 5) Realeza: "Gobierna sobre todas las cosas, a todas las domina, se sirve gozosamente de todas, da órdenes a las creaturas". 6) Λογοζ y Διάνοια: "indaga la naturaleza de los seres, se esfuerza investigando a Dios". 7) *Capax Dei*: "dialoga con Dios y con los ángeles, se hace morada y templo de Dios".

Exhortación moral: la grandeza del hombre debe asumirse con responsabilidad: "Por lo cual, conscientes de la dignidad de que somos partícipes, y sabiéndonos pertenecientes a una estirpe celestial, no deshonremos nuestra naturaleza, ni la juzguemos indigna de tan grandes dones, ni nos privemos de tal poder, gloria y beatitud, perdiendo el gozo de toda la eternidad a cambio de un placer breve y caduco; por el contrario, mediante las buenas acciones y el rechazo de los males, y la recta intención, a los cuales la divinidad suele principalmente ayudar, y también mediante nuestras plegarias, defendamos nuestra dignidad".

Miseria y grandeza en San Agustín (354-430):

Grandeza del hombre: A. Naturaleza espiritual del alma humana. Somos seres racionales, específicamente superiores a los grados de vida o almas vegetativa y sensitiva, tenemos una forma de ser superior a la vegetativa y sensitiva, las cuales deben subordinarse al alma espiritual (subordinación inter-específica, de los vegetales y animales al hombre, o intra-específica, de las potencias vegetativas y sensitivas del hombre a su inteligencia y voluntad[47]),

[46] Los astros según la cosmología de la época estaban hechos de un quinto elemento o *quinta esencia* incorruptible, solo sometido a movimiento local, es decir, desplazamiento, pero no a crecimiento o disminución ni alteración. Según Aristóteles estaba íntimamente unido y actualizado por su forma. Para Nemesio esto no es motivo de superioridad sobre el hombre, pues el hombre, pese a tener un cuerpo corruptible (compuesto por los cuatro elementos) tiene un alma espiritual e inmortal.

[47] Vale aclarar que el hombre no tiene tres almas sino una sola: racional o espiritual. La cual asume las otras dos. Sí puede hablarse de una tripartición del alma humana, pero obviamente no se trata de partes materiales.

es decir, hay un mandato natural de someterse al espíritu, a las personas, que, trágicamente, puede no cumplirse y no ser respetada esta sumisión natural, pero por decisión propia libre, no por las mismas inclinaciones o impulsos íntimos del hombre. La vida superior espiritual y racional de la que gozamos por nuestra alma nos eleva y distingue de los seres inferiores y nos asemeja más a los superiores, Dios y los ángeles. También lo abre a una vida interior, su espíritu es causa de una interioridad. En este sentido o desde esta perspectiva el cuerpo es también un aspecto de la grandeza humana, porque, si bien es causa de la corruptibilidad y fragilidad, sin embargo, está llamado a unirse a un alma de estas características, es, dentro de las cosas del mundo material, la superior. B. Destino del hombre: la finalidad a la que está llamado conforme a esta alma o vida en la que participa: la espiritualidad del hombre significa ante todo apertura al todo, al infinito, al ser. El hombre es grande y noble porque está llamado a gozar eternamente de Dios, ¡cuán grande debe ser una creatura que esté llamada a contemplar a la Verdad, Bondad y Belleza infinitas!

Textos: *De natura boni*, 7: "Dios concedió a las *criaturas más excelentes, es decir, a los espíritus racionales*[48], que, *si ellos quieren*[49], puedan permanecer *inmunes de la corrupción*[50], o sea, si se conservan en la *obediencia al Señor*[51] su Dios, *permanecerán unidos a su belleza incorruptible*[52]; pero, *si no quieren*[53] mantenerse en esa dependencia o sumisión, voluntariamente se sujetan a la corrupción del pecado e involuntariamente sufrirán la corrupción en medio de los *castigos*[54].

[48] Hay una jerarquía clara en la creación. Acá ya se puede ver lo que decíamos en "A": el hombre es de naturaleza superior y una de las creaturas más excelentes junto con los ángeles.

[49] Como también anticipábamos podemos libremente elegir o no respetar esta sumisión o cumplir este mandato natural de ordenarnos al Creador. Por una elección propia.

[50] Corrupción moral, pues la física es fruto del pecado original de nuestros primeros padres que, como enseñara Santo Tomas, *removens prohibens*, o sea, removió aquello que impedía que las consecuencias de la materialidad "caigan" sobre nuestra naturaleza. Así el pecado es causa indirecta del mal físico que actualmente padecemos.

[51] Condición para esta vida incorruptible. Está proponiendo lo mismo que Nemesio en lo que llamábamos "opción moral fundamental", esto es, o hacer caso a nuestra vida superior, espiritual, incorruptible y asemejarnos a Dios y los ángeles o, buscando las cosas inferiores a nosotros y asemejándonos a las bestias renunciar a nuestro fin con Dios.

[52] Destino final del hombre conforme a su condición espiritual: la espiritualidad del hombre lo abre al infinito, a la totalidad del ser, el bien, la verdad, la belleza, la unidad, a Dios.

[53] Libremente podemos no querer seguir nuestro fin, sometiéndome voluntariamente a mis pasiones. La consecuencia es involuntaria: la corrupción del castigo eterno.

[54] Castigar: *castigare*; *castus agere*: hacer recto, rectificar (*rectus facere*), ajustar con las reglas, enderezar, hacer volver al camino. Es propio que se aplique a quien se desvíe del camino señalado.

Dios es para nosotros un bien tan grande, que todo redunda en beneficio de quien no se separa de él[55]*. Del mismo modo, en el orden de las cosas creadas, la naturaleza racional es un bien tan excelente, que ningún otro bien puede hacerla dichosa, sino Dios*[56]".

Confesiones 1, 1: *"Grande eres, Señor, y muy digno de alabanza*; *grande tu poder, y tu sabiduría no tiene medida.* ¿Y pretende alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación, y precisamente el hombre, que, revestido de su mortalidad, lleva consigo el testimonio de su pecado y el testimonio de que *resistes a los soberbios*[57]*?* Con todo, quiere alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación. Tú mismo le excitas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque *nos has hecho para ti*[58]*y nuestro corazón*[59] *está inquieto*[60] *hasta que descanse en ti*."

Miseria del hombre: A. Pequeñez ontológica: somos temporales y caducos como el resto de las cosas de este mundo. Textos: *De Civitate Dei* 20, 3: "(…) Vanidad[61] de vanidades, dijo el Eclesiastés, vanidad de vanidades y todo vanidad. (…) Y, ligando a esta idea la tabla de las miserias humanas, menciona los errores y las tribulaciones de esta vida, y prueba por *el huir del tiempo*[62] que no hay nada estable ni sólido aquí abajo". Carácter creatural del hombre: contingencia y consistencia (ser por participación): *Confesiones* 7, 11, 17: "Y miré las demás

[55] Rom 8, 28: *Por lo demás, sabemos que en todas las cosas interviene Dios para bien de los que le aman; de aquellos que han sido llamados según su designio*.

[56] Somos creaturas, Dios nos crea y creándonos piensa un fin para nosotros, no nos crea porque sí o por azar. Esto implica que el fin del hombre es involuntario, es decir, que no lo elegimos, y que, por lo tanto, el acto fundante de la libertad, el cual se expande a todos los otros actos, es involuntario. La función de la libertad es como la del movimiento de un compás que dibuja un círculo perfecto siempre y cuando este fijo ese centro inamovible, en cambio, en la medida en que esa punta inmóvil se mueva del centro y se clave en otros puntos que no brindan estabilidad, tan imperfecto será el círculo como la distancia al verdadero centro, al punto tal de que cuando se termine la vuelta no se cierre y permanezca siempre abierto, siempre sediento de alcanzar la perfección. De ahí el lema cartujano: *Stat crux dum volvitur orbis.* Por otra parte, lejos de hacernos miserables, este es el aspecto más profundo de nuestra grandeza: estamos llamados y destinados a Dios. Y solo el Bien infinito es capaz de saciar esta sed de infinito que el mismo creador imprimió en la naturaleza humana. Para esto somos libres en elegir los mejores medios conducentes al fin, luego de haberlo aceptado.

[57] Miseria del hombre: frutos del pecado original.

[58] Somos arte-factos, es decir, hechos con arte: fuimos pensados y queridos por un acto libre de Dios. Somos creaturas y Dios nos hizo, Él es nuestra causa eficiente y final, para Él fuimos hechos.

[59] Corazón: es el núcleo vital más íntimo y profundo de la persona, su centro incomunicable, lo más propio del ser de cada uno. Implica la inteligencia, la voluntad y los sentimientos.

[60] El espíritu, el corazón, tiene una sed insaciable por cualquier creatura, solo encuentra su reposo en aquel que lo hizo, en el Creador, en Dios, pues solo Él es infinito, el Ser por abundancia.

[61]La palabra vanidad viene del latín *vanitas*, *vanitatis* (cualidad de lo **vano**, pura apariencia, fraude, presunción de que se posee algo cuando el interior está vacío). El vocablo se deriva del adjetivo *vanus* (**vano**, hueco, vacío). Vivir vanamente sería vivir como un blobo que está lleno, pero sin consistencia, sería llenarse con soberbia, orgullo, ambición, poder, gloria, dinero y otras cosas que no fueron creadas para llenar ese lugar donde el hombre las deposita, dejando siempre lugar para el bien infinito.

[62] Boecio (480-524) en su *Consolación de la Filosofía* utiliza la imagen de la rueda de la fortuna, la cual representa el correr caprichoso del tiempo donde un día podés estar ubicado en la parte superior y otro en la inferior, aplastado.

cosas que están por debajo de Ti, y vi que ni son en absoluto ni absolutamente no son. Son[63] ciertamente, porque proceden[64] de Ti; pero no son[65], porque no son lo que eres Tú, y *sólo es verdaderamente lo que permanece inmutable*[66]. Pero para mí *el bien está en adherirme a Dios* (Sal 72,28), porque si no permanezco en Él, tampoco podré permanecer en mí". *Conf. 4, 10, 15:* "*A cualquier parte que se vuelva el corazón del hombre, ha de tener que padecer dolores, si no se vuelve hacia Ti, aunque se abrace con las creaturas más hermosas que están fuera de Ti y fuera de él*[67]. Ellas no serían nada si no fuesen causadas por Ti. Nacen y mueren, y *naciendo comienzan a ser, y crecen para llegar a su perfección, y ya perfectas, comienzan a envejecer y perecen*[68]. Y aunque no todas las cosas envejecen, todas perecen. Luego, cuando nacen y tienden a ser, cuanta más rápidamente crecen, para ser, tanto más se apresuran para no ser. Tal es su condición. (...)" B. Relacionado con el mal del pecado y sus consecuencias en nuestra naturaleza, que impropiamente son llamadas pecado también: *De libero arbitrio* III, 19, 54: "El mal que alguien comete por ignorancia y el no poder hacer el bien que desea, se llaman pecados porque tienen su origen en aquel primer pecado (en nosotros: mal de pena; en Adán y Eva: mal de culpa y pena), cometido libremente por Adán; éstos no son más que consecuencia de aquél (: pecado en sentido impropio). Del mismo modo que llamamos lengua no sólo al miembro que movemos dentro de nuestra boca al hablar, sino también a lo que se sigue de esta modulación, esto es, a la forma y contextura de las palabras, según las cuales a una llamamos lengua griega y a otra latina (ejemplificación de pecado en sentido impropio), así también no sólo llamamos pecado a lo que propiamente es pecado, porque *procede de la voluntad libre con advertencia de la razón* (pecado formal y propio: con conocimiento y conocimiento, en materia grave por supuesto), sino también a todo lo que necesariamente se haya de seguir del castigo del mismo.De igual modo, una cosa entendemos por la palabra *naturaleza* cuando hablamos en sentido propio (idea de hombre pensada y querida por Dios), es decir, cuando queremos significar 1) la naturaleza humana, en que el hombre primeramente fue creado inculpable en su linaje, y otra cuando hablamos de 2)esta en que, como consecuencia del castigo del primer hombre, nacemos sujetos a la muerte, ignorantes y

[63] En la medida en que Dios las sostiene o conserva en el ser que les dio.
[64] Como causa primera eficiente.
[65] Porque viene de la nada y a la nada puede volver siendo aniquilada. Porque no tiene el verdadero ser de Dios que es inmutable.
[66] *Verum esse est semper et eorum modum esse:* frase que repite muchas veces San Agustín y que resume su metafísica: el verdadero ser es permanente (eterno) e inmutable (no pierde ni gana nada)
[67] Si uno se apega, es decir ama desordenadamente (a los medios como fines en este caso), a las cosas caducas comienza a ser como ellas y a dirigirse a su mismo destino, caducar. Amar a Dios, en cambio, y a las creaturas en orden a Él me asemejan a su ser inmutable, me hacen eterno.
[68] No interpretar esto existencialistamente sino en la misma línea de Santo Tomas de *Summa Theologiae* p.I, q.5, a.1, ad.1. (*ens simpliciter=bonum secundum quid; ens secundum quid=bonum simpliciter*).

esclavos de la concupiscencia (tres grandes consecuencias del pecado, condición concreta en la que nacemos: estado de naturaleza herida/caída, según lo que dice el Apóstol: *Hemos sido, como los demás, hijos de ira por naturaleza. (Ef. 2, 3)"*.

Es importante ver, según la expresión que usamos, las dos caras de la moneda y no solo la grandeza del hombre. El verdadero optimista cristiano es aquel que con más realismo se enfrenta al mal, lo ve y descubre cómo vencerlo; él conoce el fin último y sabe que para ascender a las máximas alturas del cielo debe descender, con la gracia de Cristo que ya lo hizo antes que él, hasta las máximas profundidades del infierno, y viceversa. Por esto, ser realista es lo opuesto a ser pesimista, y a ser un optimista como hoy es entendida la palabra. Más bien el optimista actual, alejado de la gracia, es pesimista, porque queriendo ver solo los bienes descuida al mal concreto actual y no sabe lidiar con él. Por el contrario, el pesimista solo viendo los males tampoco puede superarlos pues le falta la herramienta indispensable del bien. El cristiano tiene ambos aspectos.

Pecado y consecuencias: *De libero arbitrio* III, 19, 52-55: "Justamente plugo a Dios, supremo moderador de todas las cosas, que naciésemos de esta primera pareja, Adán y Eva, en las tinieblas de la ignorancia, en lucha con las pasiones (primero nombra la herida de la inteligencia y luego la de las pasiones, por otra parte, no son consecuencia del pecado las pasiones sino la sujeción a ellas) y sujetos a la muerte, por la razón de que ellos, después de haber pecado, quedaron sujetos al error, a las pasiones y a la muerte, a fin de que en el mismo nacimiento del hombre se manifestase primeramente la justicia divina, castigando al pecado, y en el curso de su vida la misericordia del Redentor."

6. La naturaleza del alma humana y su unión con el cuerpo. Desarrollo de esta importante cuestión antropológica en la Patrística y Escolástica[69]

[69]En este capítulo vamos a plantearnos cómo se ha ido desarrollando una *antropología cristiana*. Y lo haremos haciendo una recorrida histórica desde los primeros apologistas hasta los grandes escolásticos del siglo XIII. De entrada, nos vamos a enfrentar con dos problemas fundamentales referidos a este tema: uno es el de la *naturaleza del alma humana*: cómo es este principio animador del hombre, si es igual que el de los animales y el de las plantas, o es algo de naturaleza superior, espiritual. El otro problema es el de la *relación entre el cuerpo y el alma*. Son dos temas que no solamente están relacionados entre sí, sino que están en una *tensión dialéctica* muy difícil de conciliar. Me refiero sobre todo a lo siguiente: En la medida en que llego a reconocer que en el hombre hay un principio espiritual, en esa misma medida se hace más difícil entender cómo se relaciona con el cuerpo, cómo constituye una unidad con él. Por eso hay una tensión casi inevitable entre la afirmación de la espiritualidad, que termina sin poder explicar la unidad del hombre, y la afirmación de la unidad del hombre, que termina poniendo en peligro la espiritualidad del alma.

Otro tema que sirve como ejemplo de un desarrollo de “filosofía cristiana” es este, pues se ha ido elaborando en permanente diálogo con la fe y la Revelación. Desde el inicio la cuestión es muy problemática: por un lado, la fe atestigua que en el hombre hay un principio de orden *espiritual* y *trascendente*, por otro lado, la filosofía, partiendo de la experiencia, nos muestra que somos una *unidad*. El problema aparece cuando cargo la balanza en uno de estos extremos: mientras más afirmo la unidad del hombre más va a costar explicar o conjugarla con la espiritualidad y trascendencia del alma, y viceversa.

Primeros apologistas: Justino y Atenágoras[70]:

Justino (100-165) en su *Diálogo con Trifón*:

Antes de convertirse era parte de lo que se llama “platonismo medio”. Por esto piensa que el alma es como de naturaleza divina y que por lo tanto es inmortal por naturaleza, sin comienzo ni fin. Doctrina que profundizará el neoplatonismo con Plotino, proponiendo la emanación del alma del uno, con intermediarios, pero en fin del Uno, al cual está llamada a regresar para fundirse nuevamente con él, luego de su encarnación. En determinado momento de su vida, sin embargo, se convierte al cristianismo gracias a un diálogo que entabla con un anciano llamado Trifón y es convencido de que el alma no es parte del ser de Dios y que, por lo tanto, es creatura hecha de la nada (no existe desde siempre) y que por esto mismo puede volver a la nada. Concluye Justino entonces que el alma es por naturaleza mortal, pero por un don de Dios inmortal. Si bien no es esto correcto, podría serlo si se entiende ese *mortal* no en dejar de ser por corrupción sino en dejar de ser por aniquilación. Justino no tiene estas distinciones y no conoce estas dos formas de dejar de ser y por esto es quizás un poco impreciso. La elaboración y el desarrollo posterior del tema distinguirá entonces que el alma es creada y por lo tanto aniquilable pero que es por naturaleza incorruptible, pues no es material ni generable. Lo que es importante destacar, pese a estas precisiones, es que Justino ve un riesgo en decir que el alma es inmortal por naturaleza, porque él ve en esa expresión la posibilidad de que se interprete que el alma es de naturaleza divina, opinión no poco común en su mundo platonizado. Prefiere entonces con su conclusión salvar la creaturidad del alma diciendo que es por naturaleza mortal, pero por don o gracia inmortal. Le interesa la distinción neta entre Creador y creaturas (incluso las espirituales).

[70] Hasta aquí, con Justino y Atenágoras, ya están afirmadas las dos tesis fundamentales de una antropología cristiana: la espiritualidad del alma y la unión esencial del alma y el cuerpo. Falta, por supuesto, conjugarlas, es decir, conciliar la independencia entitativa del alma con la necesidad natural de su unión con el cuerpo.

Atenágoras (s.II) en *Diálogos sobre la resurrección*[71]:

Para Atenágoras, indiscutiblemente[72], el alma humana es espiritual e inmortal por naturaleza. Por su parte, el cuerpo es una parte esencial de la naturaleza humana pues el alma fue creada para unírsele, tesis que conecta con el dogma de la resurrección de los cuerpos: si la unión es natural y no violenta la resurrección está garantizada. Si el cuerpo está llamado a resucitar y a reunirse con su alma entonces tiene valor, es parte integrante de la naturaleza humana, incluso siendo inferior al alma. Es un dogma que supone una antropología que valoriza al cuerpo, lo cual, entre los filósofos griegos, es una tesis nueva y polémica. Desarrolla entonces un argumento de conveniencia (no demostrativo: no puede demostrarse la resurrección, es un *articula fidei*) del valor del cuerpo como parte esencial de la naturaleza y como necesario para la vida eterna, tanto en el padecimiento de los castigos como en el goce de los premios, en el caso que corresponda. Esto mismo es lo interesante y característico de estos primeros apologistas en su misión de gestar una filosofía cristiana, a saber, usar su razón bajo el amparo de lo que dicta la fe. Usar la Revelación como regla para el razonamiento.

San Agustín (354-430)[73]:

En San Agustín hay una marcada raíz platónica. Sostiene en esta línea la espiritualidad del alma humana y cierta superioridad de ella sobre el cuerpo: mientras el cuerpo está enmarcado por los límites de la temporalidad y la espacialidad, el alma trasciende este mundo con su capacidad de alcanzar verdades eternas. Con respecto al componente material del hombre se encuentra con un problema, pues el salmista dice (Sal 142 (141), 8): "¡Saca mi alma de la cárcel y daré gracias a tu nombre!" ¿puede llamarse "cárcel del alma" al cuerpo? Planteo del problema.

1. Textos: **El hombre: cuerpo y alma. 1)** "Dios *hizo* al hombre *animal racional, compuesto de alma y cuerpo*; [...] dio a buenos y malos el ser (el ser como perfección primera y anterior a todas, y anterior a la moralidad), que tienen en común con las piedras, y la vida vegetal, con las plantas, y la vida sensitiva, con los animales, y la vida intelectual, con sólo los ángeles (el hombre microcosmos, tesis común de los Padres)." (*De Civ.Dei, 5,11)* **2)** "El hombre, por lo tanto, [...] es un alma racional que se sirve de un cuerpo terreno y mortal (en un texto distinguirá a los instrumentos -ὄργανον- de carácter extrínseco, ej.: un

[71] Expone razones a favor de la resurrección de los cuerpos: le preocupa más esto que el alma, pues la elaboración filosófica sobre su naturaleza estaba ya patente en el patrimonio filosófico griego.
[72] Siendo él griego y de mejor formación no duda en esto, pues es una tesis común de la filosofía clásica griega, tan es así que ni da casi argumentos de esta postura.
[73] El tema del hombre es uno de los temas centrales del pensamiento de San Agustín.

marcador, y los de carácter intrínseco, es decir, con valor esencial, como la potencia visiva "usa" -actualiza, informa: lenguaje que no usa Agustín- del ojo y todos los órganos que contribuyen al acto de ver)" (*'Homo igitur, [...] anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore.')* *(De moribus Ecclesiae… 1,27,52)*[74] ***3)*** "Porque el hombre no es sólo el cuerpo o el alma sola, sino el que consta de alma y cuerpo. Ésta es la verdad: que el alma no es todo el hombre, sino la mejor parte del hombre; ni todo el hombre es el cuerpo, sino porción inferior del hombre; cuando ambas cosas están juntas, se llama hombre." *(De Civ.Dei 13,24,2)* **4)** "Conocemos por el testimonio (la misma experiencia nos dice que somos una unidad, que somos la misma persona que siente o que entiende, y no solamente por fe) de la misma naturaleza que el cuerpo se une al alma para formar al hombre completo y pleno (el alma separada del cuerpo está incompleta y no es plena)." *(De Civ.Dei 10,29,2)* **5)** "Un alma que posee un cuerpo no hace dos personas, sino un solo hombre." *(In Joh.Evang.19,15)* **El alma humana y su naturaleza: 1)** "El ser del alma es más noble que el del cuerpo; le aventaja en mucho: es cosa espiritual, incorpórea, próxima a la sustancia de Dios. Es algo invisible: gobierna (política y no despóticamente, por la inteligencia: tesis que está en Gregorio de Nisa y Nemesio -realeza-) el cuerpo, mueve los miembros, dirige los sentidos (alma como principio de operaciones), produce los pensamientos, realiza las acciones, concibe en sí imágenes de cosas infinitas. En fin, ¿quién bastará para alabar el alma? (conoce la teoría hilemórfica pero no la usa, por lo menos en sus términos, aunque le da al alma las funciones de una forma)" (*In Ps.145,3)* **2)** "Nada hay más poderoso que esta criatura que se llama la mente racional, nada más sublime que ella; lo que está sobre ella ya es el Creador." *(In Joh. Evang.23,6)* **3)** "Si las cosas corpóreas, en razón de un cierto admirable parentesco natural, son percibidas por los ojos corpóreos; es preciso que el alma *('animus')*, por la que vemos aquellas cosas incorpóreas, no sea un cuerpo ni algo corpóreo. [...] Pero hay que saber que el alma, aunque *creada* por Dios, posee una determinada substancia[75]: que no es terrena, ni ígnea, ni aérea, ni húmeda (los cuatro elementos) [...]. Mas si deseas que te defina el alma, y preguntas qué es el alma, te responderé fácilmente. Pues a mi parecer es una substancia dotada de razón, dispuesta para regir un cuerpo (no define al alma sino en su relación con el cuerpo, esto muestra que son dos co-principios del hombre, que se reclaman

[74] Este texto corresponde al extremo más platónico de SAN AGUSTÍN. Con esta definición se encuentra al borde de excluir al cuerpo de la naturaleza humana.

[75] Usa la palabra "sustancia" en diversos sentidos. Un sentido en que la usa es el de "determinada naturaleza", como cuando hoy decimos que el Hierro es una sustancia, nos referimos a que tiene determinadas notas distintivas.

mutuamente y que no se da uno sin el otro) (*'substantia quaedam ratione particeps, regendo corpori accomodata'*)." *(De quant. animae 13, 22)* **4)** "Así pues ésta [= el alma humana], lo cual es fácil de advertir para quien quiera, vivifica con su presencia a este cuerpo terreno y mortal; lo reúne en unidad, y en unidad lo mantiene (alma como principio de vida y unidad)." (*De quant.animae 33,70)* **El cuerpo humano: 1)** "De lo dicho no se deduce que hayamos de despreciar y dejar abandonados los cuerpos de los difuntos [...] Es el cuerpo algo más que un adorno o instrumento de carácter extrínseco: forma parte de la misma naturaleza humana (sería un instrumento u órgano de tipo intrínseco, esencial al hombre)." *(De Civ.Dei 1,13)* **2)** "Todo el que quiere eliminar el cuerpo de la naturaleza humana, desvaría." *(De anima et eius orig. 4,3)* **3)** "Que también los bienes inferiores (son inferiores pero son bienes, y viceversa), es decir, los terrenos y caducos (que a pesar de estos son buenos, por ser creados), los hizo Dios, lo enseña claramente el Apóstol (1Cor. 12) [...] Y todo esto que así ensalza el Apóstol en el modo, en la belleza y en el orden de los miembros de nuestra carne, se halla también en el cuerpo de todos los animales, tanto en los más grandes como en los más pequeños; pues toda carne pertenece a la categoría de los bienes terrenos (el cuerpo lejos de ser malo es bueno, y es incluso el cuerpo superior del mundo material, pues está llamado a unirse a un alma de naturaleza espiritual e inmortal): esto manifiesta claramente que para San Agustín la unión alma-cuerpo es natural[76]." *(De nat. boni, 30)* **4)** Respuesta al planteo del cuerpo y la cárcel del alma: *"Saca a mi alma de la cárcel para que confiese o alabe tu nombre.* Esta cárcel se entendió de diferentes maneras por nuestros antecesores. […] Algunos dijeron que la cueva y la cárcel era este cuerpo, de suerte que *saca de la cárcel a mi alma* quiere decir "sácala del cuerpo". Pero esta sentencia flaquea algún tanto (es decir, absolutamente hablando no es correcto decir que el cuerpo es cárcel del alma, sino relativamente, según algo). Pues ¿qué cosa grande expresa *saca de la cárcel a mi alma* significando "saca a mi alma del cuerpo"? Las almas de los ladrones y criminales, ¿no salen del cuerpo y van a penas más terribles que las que padecieron aquí? (como diciendo: no es para ellos algo bueno ser sin cuerpo, lo que en una respuesta positiva al planteo se supondría que sí) ¿Qué cosa extraordinaria se pide al decir: *Saca de la cárcel a mi alma,* siendo así que, tarde o temprano, necesariamente saldrá? Quizá dice el justo: "Muera ya; saca de esta cárcel del cuerpo a mi alma." Si se da demasiada prisa, le falta la caridad. […] **Puede también llamarse cárcel nuestro cuerpo; no porque sea cárcel lo que Dios hizo, sino porque fue castigado y se**

[76] En este punto rechaza también enérgicamente la tesis atribuida a Orígenes de una unión como castigo por el pecado original.

hizo mortal. (la respuesta entonces apunta a la condición concreta actual en la que nace el hombre y a la cual devino por el pecado original. La naturaleza, para San Agustín, en sentido propio es aquella pensada y querida en el plan original de Dios para con Adá y Eva, es aquella naturaleza elevada por los dones preternaturales y ordenada, en cambio en sentido impropio es aquella que se obtuvo por el pecado original, la que carga con las consecuencias de aquel pecado, y testimonia el peso de la muerte, la ignorancia, la esclavitud a las pasiones, etc., es la naturaleza caída o herida, inclinada al mal, necesitada de la gracia) En nuestro cuerpo deben considerarse dos cosas: la creación de Dios (naturaleza propia del cuerpo) y el castigo del mérito (naturaleza impropia del cuerpo). Toda esta forma, postura, el caminar, el orden de los miembros, la disposición de los sentidos: ver, oír, oler, gustar, tocar; toda esta unión y distinción de partes, no pudo ser hecha sino por Dios, que ha hecho todas las cosas: las celestes y las terrestres, las superiores y las inferiores, las visibles y las invisibles. Entonces, ¿qué hay en él correspondiente a nuestro *castigo*[77]? – El que la carne sea corruptible, frágil, mortal, indigente: todo esto no estará en el premio (y no estaba antes del pecado). No es que no estará el cuerpo, ya que el cuerpo resucitará. Y ¿qué no habrá entonces? – Corrupción: pues esto corruptible se revestirá de incorrupción *(1Cor. 15, 53)*. **Por lo tanto, si la carne es para tí una cárcel, no es el cuerpo tu cárcel, sino la corrupción de tu cuerpo**. Tu cuerpo Dios lo hizo bueno, porque Él es bueno; la corrupción la introdujo como justo, porque Él es juez." *(In Ps. 141, 17-18)* **5)** "Perversa y vana filosofía es la de los que niegan la resurrección del cuerpo. Alardean de ser grandes despreciadores del cuerpo, porque creen que en él están encarceladas sus almas por delitos cometidos en otra parte. Pero nuestro Dios hizo el cuerpo y el espíritu; de ambos es el creador ("nacimiento"), de ambos el recreador ("bautismo")." *(Sermón 267,3)* **6)** "Porfirio[78] dice – replican – que el

[77] Hablando de este tema, Santo Tomas, distingue que la causa primera de la corrupción de nuestro cuerpo es su composición material, pues, efectivamente, somos corruptibles por ser materiales. La Revelación nos dice que fuimos exentos de esta consecuencia de la naturaleza de nuestra materia, y que, por lo tanto, pese a ser material, nuestro cuerpo por los dones preternaturales y la gracia de Dios se mantenía incorruptible. Sin embargo, la causa segunda de nuestra corrupción es el pecado original, que removió este impedimento, permitiendo que caigan sobre nosotros las consecuencias de la materialidad que estaban interrumpidas por Dios.

[78] Porfirio (234-305) fue un erudito y filósofo neoplatónico. Luego de estudiar en Atenas con Casio Longino se volvió un devoto discípulo de Plotino, con quien permaneció en Roma hasta la muerte del maestro en 268. Su producción escrita fue muy amplia: comentario e introducciones a Aristóteles (de los cuales solo nos ha llegado la influyente *Isagogé* y un comentario sobre las *Categorías*), comentarios a los diálogos platónicos, él junta y edita las *Enéadas*, obras históricas, una historia de la filosofía, obras filológicas y técnicas. Sus trabajos originales sobre metafísica se han perdido casi en su totalidad excepto las *Sentencias*, una introducción a la metafísica de Plotino donde aparecen divergencias con respecto a su maestro. En sus diversos tratados sobre religiones y cuestiones rituales, planteó (aunque sin proponer soluciones) el problema de la relación entre religión y filosofía.

alma, para ser dichosa, debe huir de todo cuerpo. De nada sirve, entonces, decir que el cuerpo sea incorruptible, si el alma no será dichosa a no ser que huya de todo cuerpo. Pero a esto ya he respondido lo suficiente. [...] **Luego, para que las almas sean dichosas, no debe huirse de todo cuerpo, sino recibirse un cuerpo incorruptible**." *(De Civ. Dei 22,26)* **7)** "Pero entonces el alma se encontrará unida a un cuerpo tal, y de tal modo, que ninguna duración temporal podrá separar, ni dolor alguno podrá romper ese vínculo." *(De Civ. Dei 21,3,1)*

El hombre es cuerpo y alma. El cuerpo es parte esencial de la naturaleza humana. Su unión es natural. ¿Es sustancial? Cuestión muy delicada y compleja en San Agustín. El espíritu de su pensamiento está inequívocamente orientado a la afirmación de la unidad de ambos componentes en una sola sustancia, en un solo ser, pero esta idea no está expresada y fundamentada por él con un lenguaje filosófico preciso (no tiene hilemorfismo, usa la palabra sustancia en varios sentidos, aunque es una unión profunda -no accidental- y difícil: *ineffabilis permixtio*) Super Gen. ad Litt. III, 16, 25.

Nemesio (fl. 400, contemporáneo a San Agustín) en *De natura hominis*:

Status quaestionis (hecha por el mismo Nemesio[79]): Acerca de la naturaleza del alma humana había dos opciones iniciales: o es corpórea o incorpórea. En la primera se sitúan los estoicos, atomistas y Epicuro. Dentro de la segunda hay dos grandes posturas: Aristotélica: el alma es forma; o, Platónica: el alma es sustancia. Ambas contaban con sus ventajas. La tesis de Aristóteles que sostiene que el alma es forma del cuerpo te asegura la unidad del hombre, queda "salvada" por decirlo de alguna manera, pues materia y forma hacen a la sustancia, son sus principios, pero, sin embargo, te hace difícil explicar o compatibilizar esto con la inmortalidad y trascendencia del alma, porque, por lo mismo que es forma, no subsiste sin un cuerpo al cual actualiza. Platón, a la inversa, salva la inmortalidad, pero descuida la unidad (cualquier cosa externa que le sobrevenga al alma no es menos que un accidente, pues ya ella es sustancia. La unión alma y cuerpo sería accidental). Nemesio y la antropología cristiana en general se encuentran particularmente en este último dilema. Conociendo a Platón y a Aristóteles, ¿a cuál elijo? Esa es la cuestión. En el caso del Obispo de Emesa opta, para este tema (no descarta absolutamente a Aristóteles, no descuida en "usarlo" para otras cuestiones),

[79] Uno de los grandes méritos de Nemesio en la historia de la cuestión es ver el dilema, plantear la dificultad y el camino a recorrer para resolverlo. Plantear el dilema entre el alma como forma o sustancia y las consecuencias de ambos, sus ventajas y desventajas: Platón=alma: sustancia subsistente incorpórea=ventaja: inmortalidad, desventaja: unidad; Aristóteles=alma: forma del cuerpo=ventaja: unidad, desventaja: inmortalidad.

por Platón, pero con la característica de querer, incluso en esta línea, salvar o conjugar la unidad del hombre. Problema que se le planteará después de tratar acerca del alma (veáse el orden de los capítulos de su tratado). Nemesio entonces se preocupa por adoptar una postura que defienda la unidad del hombre y la trascendencia de su alma desde un sistema platónico. **Naturaleza del alma humana:** El alma es una sustancia incorpórea subsistente. ¿Por qué decide usar a Platón en este punto? En primer lugar, habría que responder por qué no usa a Aristóteles. Sin duda no es porque lo ignora. Nemesio conoce, cita y critica la definición de alma (en general) de Aristóteles: *Acto primero de un cuerpo natural organizado que tiene la vida en potencia*. Le hace dos críticas[80]: 1) Si es acto de un cuerpo entonces no es inmortal, pues sin él no subsiste. 2) Si el cuerpo tiene potencia para la vida se apoya en un acto anterior, por lo tanto, no es acto primero. En segundo lugar, elige a Platón por lo siguiente: Si el alma es sustancia entonces puede tener accidentes, como el intelecto o algunas virtudes o vicios. Si es forma, en cambio, no, porque el sujeto de los accidentes es la sustancia, no la forma. Su argumento podría decirse de esta otra manera: Premisa mayor: la sustancia es el sujeto de los accidentes. Premisa menor: El alma humana es sujeto de accidentes. Conclusión: El alma humana es sustancia. O planteado de otra manera: Premisa mayor: La sustancia puede recibir sucesivamente los accidentes contrarios (ej.: agua: fría, caliente, etc.). La forma no puede recibir accidentes. Premisa menor: El alma puede recibir accidentes contrarios como la virtud y los vicios. Conclusión: El alma es sustancia.

1. Textos: **Planteo del problema:** "Acerca del alma, casi todas las posiciones de los antiguos difieren entre sí. Demócrito y Epicuro, y todo el conjunto de los filósofos estoicos, afirman que el alma es un cuerpo. Y estos mismos, que afirman que el alma es un cuerpo, difieren acerca de su esencia. (…) Mas también entre aquellos que dicen que el alma es incorpórea, se da una infinita discrepancia: pues algunos dicen que es substancia, e inmortal (**Platón)**, mientras que otros, si bien dicen que es incorpórea, no la reconocen como substancia, ni como inmortal (**Aristóteles-forma**)." (PG 40,535ss.) **¿Por qué elige a Platón? 1) ¿Por qué no a Aristóteles?: primera crítica[81]:** "Aristóteles la define como acto ('*entelecheia*') primero de un cuerpo natural organizado que tiene la vida en potencia (**definición de alma en general**)." (PG 40,537) "Por su parte Aristóteles, al llamar al

[80] Una doctrinal y otra de la definición, a modo de crítica lógica. En realidad, las dos críticas apuntan a las dos palabras clave con las que Aristóteles define al alma: Acto primero. Por ser acto, interpreta Nemesio, es mortal y no puede ser primero.

[81] Lo que dirá Santo Tomas es que el alma es una forma, pero no común, es muy particular y distinta a cualquier otra. Es una forma subsistente, es más noble que la materia y emerge de ella por una potencia y operación inmaterial.

alma acto (*'entelecheia'*), no difiere esencialmente de aquellos que la llaman cualidad (**comentario excesivo, en realidad lo que quiere decir es: la cualidad es un accidente, una forma accidental, acto segundo, es decir que existe con el ser de la sustancia -in alio- y no por sí misma, no es subsistente; del mismo modo, entonces, si llamamos al alma forma estamos diciendo que sin el cuerpo no puede existir y que por lo tanto, no siendo subsistente, es mortal**). Pero expliquemos primero qué tipo de acto dice que es. La *substancia* ('*ousía*'), dice, es entendida de tres maneras: una, la que subyace como *materia*: ésta de por sí no es nada, pero tiene potencia para la generación[82], la segunda es la *forma* y especie ('*morphé*' – '*eîdos*'), por lo cual la materia es especificada[83]; la tercera es el *compuesto* que resulta de ambas, materia y forma, y que es el ser animado (**sustancia en sentido propio es el compuesto, pero en sentido impropio se dice también de los principios sustanciales**). Así, pues, la materia es potencia y la forma, acto. Pero éste (**el acto**), a su vez, es entendido de dos maneras: o como ciencia, o como ejercicio del saber; es decir, o como disposición habitual ('*diáthesis*'), o como uso actual ('*energeia*'). El alma, entonces, es como la ciencia (…) Ahora bien, la ciencia es anterior al uso actual, por lo cual la forma es llamada acto primero, en cambio el uso actual, acto segundo. (…) Y así, al ser engendrada en el cuerpo, el alma completa ('*teleioîs*' = '*perficit*') al animal; de modo que ni el alma puede existir sin el cuerpo, ni el cuerpo separado del alma. Pues ella no es cuerpo, sino del cuerpo; y por eso se encuentra en el cuerpo, y en tal cuerpo; mas por sí sola, no existe[84]." (PG 40,559-564) **Segunda crítica[85]:** "El cuerpo, dice, tiene la vida en potencia antes que sea engendrada el alma. Pues dice que el cuerpo en sí mismo tiene la vida en potencia. *Ahora bien, es preciso que el cuerpo, que tiene la vida en potencia, primero sea cuerpo en acto* (**la crítica consiste en que ya el cuerpo tiene un acto anterior al "acto primero" ¿Cómo es cuerpo sin serlo? O ¿Cómo tiene potencia sin sustento en un acto?**). Pero no puede ser cuerpo en acto, antes de recibir la forma: pues es materia sin cualidad alguna, y no cuerpo. Por tanto, no puede ser que lo que no es

[82] Generar: educir una forma de la potencialidad de la materia.

[83] La forma sustancial es principio de determinación específica.

[84] Quiere remarcar Nemesio la interdependencia del acto, forma, alma y la potencia, materia, cuerpo. Son co-principios que se reclaman mutuamente: no se da uno sin el otro y consecuentemente el alma es mortal porque sin el cuerpo no puede existir: por lo tanto, no es forma sino sustancia subsistente inmortal.

[85] En realidad, Aristóteles no quiere decir esto cuando define al alma, solamente le es difícil definir algo que en la realidad se da instantánea y simultáneamente. El alma se compone y se distingue realmente del cuerpo en el mismo momento en que es infundida por Dios. Nemesio entiende cronológicamente lo que Aristóteles dice en clave metafísica. Es la manera de expresar que el cuerpo "recibe" al alma y uno se imagina que el cuerpo está parado esperando a que venga el alma, pero en realidad se da sin tiempo. Recién el cuerpo es tal cuando está unido al alma, y viceversa. El cuerpo, *una vez que está unido al alma*, tiene la capacidad de recibir vida, que le viene por el alma.

acto, tenga la potencia de engendrar algo en sí. (…) **2) Ahora sí porque a Platón**[86]**:** **Premisa mayor:** En la substancia corpórea, pueden ser recibidos sucesivamente los contrarios; en aquella que es forma o especie, de ningún modo. Pues si cambia la diferencia que especifica, cambia también el animal. Por tanto, no en la substancia que es forma pueden ser recibidos los contrarios, sino en la que es sujeto, es decir, la corpórea. **Conclusión:** Así pues, de ningún modo el alma puede ser acto del cuerpo, sino que es substancia, autónoma ('*autotelés*') e incorpórea. **Premisa menor:** Pues puede recibir sucesivamente los contrarios, como la virtud y el vicio, lo cual le es imposible a la forma." (PG 40,563-566) **Busca compatibilizar lo incompatible (el alma o es forma o es sustancia):** "Eunomio, concordando al mismo tiempo con Platón y Aristóteles, definió al alma como substancia incorpórea, que es creada en un cuerpo. Pues el que sea substancia incorpórea lo tomó de Platón; el que sea creada en un cuerpo, de la enseñanza de Aristóteles. Y no vio, a pesar de su agudeza, que estaba uniendo dos cosas que no convienen entre sí en absoluto. (…)

Por lo cual, o se llama mortal al alma, como Aristóteles, que afirma que es engendrada en un cuerpo, y como los estoicos; o, llamándola substancia incorpórea, no se debe decir que es creada en un cuerpo, para no formarnos la idea de un alma mortal, e incluso irracional[87] (**Aristóteles: alma: forma del cuerpo: por lo tanto, mortal; Platón: alma: sustancia: por lo tanto, inmortal**)." (PG 40,571-574).

2. **Unión del cuerpo y el alma:** "Nos preguntamos cómo se realiza la unión del alma y el cuerpo inanimado. **Es una cuestión difícil**. Y más difícil es todavía saber si el hombre se compone sólo de estas dos partes, o también de la mente ('*nous*') (**piensan que está separado y que sería el espíritu del hombre mientras que el alma solo el principio animador**), como quieren algunos (**S.III Alejandro de Afrodisia: comentador griego de Aristóteles, después Avicena y Averroes**). (…) **No es por unión física al modo de las cosas naturales**[88]**:** Todas las cosas que convergen en la constitución de una naturaleza,

[86] Siguiendo la nota 41, la cuestión del alma como forma subsistente resuelve también este punto. Porque si puede tener una operación *per se*, entonces tiene el acto de ser *per se*, por lo cual puede recibir accidentes. Es casi una sustancia si se la ve de esta manera. Precisamente por esto mismo, el ángel, sustancia simple o pura, solamente formal, puede recibir accidentes: como cualidad, acción, pasión y relación.

[87] Termina casi concluyendo que Aristóteles es merecedor de estar en el mismo grupo de filósofos que afirmaban la corporeidad del alma.

[88] Unión con confusión. Ej.: Cl (gas) + Na (metal) = ClNa (sal); A + B = C; la corrupción recíproca de los elementos da por resultado una tercera cosa distinta y única, un *tertium quid*, con-fundiendo/fundiendo con los elementos iniciales. Aplicándolo a la unión alma-cuerpo no habría, por ejemplo, operaciones ni puramente materiales ni puramente espirituales, el cuerpo no sería cuerpo ni el alma, alma. Nemesio, entonces, descarta esta unión, toma la idea de unidad que brinda, pero rechaza la confusión que pretende.

se unen completamente; mas todas las cosas así unidas, se alteran, y no permanecen siendo lo que eran, como se manifiesta con los elementos. Pues una vez que han sido unidos se convierten en otra cosa. ¿Cómo, entonces, es posible, que el cuerpo, unido al alma, siga siendo cuerpo, y que el alma, que es incorpórea y substancia por sí misma, se una al cuerpo y se vuelva parte del animal, manteniendo su propia esencia inconfusa (‘*asynchyton*’) e incorrupta? (…) **No es unión por yuxtaposición[89]:** Así pues, Platón, a causa de esta dificultad, no quiso afirmar que el animal es el compuesto de alma y cuerpo, sino el alma que se sirve de un cuerpo y está como revestida por él. Pero esta tesis no está libre de dificultad. Pues ¿cómo pueden constituir una sola cosa el alma con su vestido? No hacen una sola cosa la túnica con aquel que la viste. **Postura de Nemesio[90]:** Ammonio[91], maestro de Plotino, resolvía la cuestión del modo siguiente. Decía que las cosas inteligibles (‘*tá noetá*’) tienen una naturaleza tal, que también se unen a las que pueden recibirlas –como por ejemplo las que se corrompen recíprocamente-, y unidas permanecen inconfusas e incorruptas, como las cosas yuxtapuestas. Pues entre los cuerpos la unión altera completamente a los componentes (…) En cambio, tratándose de cosas inteligibles, se realiza la unión, mas no sobreviene alteración alguna. (…) Así pues, el alma está unida al cuerpo, y está unida inconfusamente (“**unión sin confusión”: ideal a alcanzar por la antropología cristiana, el mérito de Nemesio está en plantear esta fórmula, más que en su respuesta**).” (PG 40,591-596)[92]

Los filósofos árabes: Avicena (980-1037) y Averroes (1124-1198):

[89] In-confusión, pero sin unión. Es una unión por mera yuxtaposición de las partes. No hay una única cosa sino dos, en contacto físico. A + B = AB. Aplicándolo a la unión alma-cuerpo nos quedaría decir que el hombre es un alma que se sirve de un cuerpo y se reviste de él. El problema es que un hombre con su túnica no hace una sola cosa.

[90] Como un elemento de la unión es material no hay confusión de las partes, pero, sin embargo, como una unión física, hay verdadera unión, hay un único ser. Por lo tanto, a la vez que el resultado es uno solo, se distingue el espíritu y el cuerpo.

[91] Ammonio Sakkas, maestro egipcio que, como Sócrates, no dejó nada escrito y tuvo varios discípulos como Plotino y un tal Orígenes que se discute si es el cristiano u otro.

[92] La solución platónica, que se inclina por la conjunción accidental de cuerpo y alma, no satisface a Nemesio, que afirma claramente la necesidad de una verdadera unión. Por lo tanto, aun manteniendo lo esencial de la postura platónica se debe y se puede intentar elaborar una tesis más profunda que explique la unión de alma y cuerpo. Nuestro autor se remite a la solución de Amonio Sakkas: En el mundo físico, cuando hay verdadera unión entre dos cosas, ellas dejan de ser dos cosas y pasan a formar un *tertium quid* (A+ B = C). Por lo tanto, aquí habría más bien “fusión”. La yuxtaposición, en cambio, es la conjunción de dos cuerpos sin que se exija el sacrificio de ninguno de ellos. (A + B = AB) Pero en realidad se trata aquí de una relación accidental, y no de una verdadera unión. Desde este punto de vista, entonces, considerando la composición de sustancias materiales, el dilema parece insoluble: No puede haber verdadera unión sin con-fusión.
Pero no es este el caso del hombre, pues uno de sus componentes (el alma) es espiritual. En efecto, una sustancia espiritual como el alma puede unirse a otra sustancia, aunque sea material, sin necesidad de corrupción recíproca. Hay, por lo tanto, unión sin confusión; hay verdadera unidad manteniendo la alteridad de sus componentes.

Avicena (980-1037):

Avicena es un filósofo de la primera mitad del siglo XI. Por un lado, él se presenta a sí mismo como aristotélico. Gran parte de su filosofía consiste en la profunda meditación y el inteligente comentario que hace de la *Metafísica* de Aristóteles. Sin embargo, su aristotelismo está marcado por una fuerte impronta neoplatónica, que se nota especialmente en su metafísica y en su antropología. Una metafísica de tipo cuasi-emanatista. Una característica importante es su fuerte religiosidad. Avicena es un *musulmán creyente,* que filosofa guiado por su fe. Por eso en su filosofía van a ser temas centrales el tema de Dios, y el del alma humana y su inmortalidad.

Desde su metafísica se entiende su antropología. Para Avicena las cosas proceden de Dios, el Ser Necesario, en una especie de *cascada ontológica*: brotan de Él en un descenso metafísico, que va de las criaturas más perfectas a las menos perfectas. Y las criaturas más perfectas constituyen un mundo de seres espirituales, que los árabes llaman Inteligencias. "Inteligencias" o "formas puras", en términos aristotélicos, o ángeles, como los llama la teología cristiana. Estas Inteligencias para Avicena están constituidas como motores de las esferas celestes. Recordemos que en el sistema geocéntrico ptolemaico la tierra constituye el planeta central y está rodeada por las distintas esferas celestes. La función de las Inteligencias es entonces la de animar y gobernar cada una de las esferas celestes. Y la última de las Inteligencias, la menos perfecta, es la que compete al mundo sublunar, es decir, a la Tierra, y corresponde a lo que Aristóteles denominaba Intelecto Agente. Éste es, entonces, un espíritu puro, una sustancia separada y única, y no una facultad interior de cada alma humana.

En cuanto al hombre, Avicena lo define como animal racional. Y racional quiere decir que tiene vida intelectiva. En efecto, cada ser humano posee un intelecto paciente (= posible), que es el que recibe las especies inteligibles. Las recibe del Intelecto Agente, que es quien infunde en el alma del hombre las especies. La especie inteligible, entonces, viene de arriba; no la abstraemos de las cosas (como en Aristóteles) sino que viene infundida por el Intelecto Agente. Por eso Avicena suele llamarlo "dador de formas" (*dator formarum)*. Es como el depositario de las formas de todas las cosas.

Por su parte, el intelecto posible es una facultad espiritual. En efecto, no podríamos recibir formas inteligibles si no tuviéramos una facultad espiritual, es decir, independiente de la materia en su ser. De aquí se sigue que el hombre posee un alma espiritual, y por lo tanto

inmortal. Se trata, entonces, de una inmortalidad personal. La antropología aviceniana concuerda con la Fe islámica (no así su metafísica necesitarista).

Queda entonces por explicar el papel de los sentidos en orden al conocimiento intelectual. ¿Por qué son necesarios, si las formas inteligibles son directamente infundidas por el Intelecto Agente? Avicena responde: son necesarios para preparar al intelecto posible para la recepción de las formas. Efectivamente, cuando yo conozco determinada cosa sensible, primero la percibo por los sentidos externos, después formo la imagen con los sentidos internos; y sólo después la entiendo. Por eso, cuanto más perfecto sea nuestro conocimiento sensible, mejor preparada estará nuestra mente para recibir la forma inteligible.

Es claro que se trata de un intento de incluir la perspectiva aristotélica en su doctrina del conocimiento, reconociendo que los sentidos ejercen una mediación necesaria al conocimiento intelectual; pero su gnoseología sigue siendo básicamente neoplatónica, porque en el fondo conocer es participar de las ideas existentes en el Intelecto Agente. Por otro lado, este modo de concebir el conocimiento limita en grado sumo la autonomía del espíritu humano, su capacidad de iniciativa propia. Porque su operación propia depende de algo externo, y esa dependencia no es en un orden accidental, sino esencial. De ese Intelecto externo, recibe él las formas inteligibles[93].

Para Avicena el contacto con el intelecto agente tiene, además, significado religioso. No es el contacto directo de Dios (porque el intelecto agente no es Dios sino una Inteligencia) pero tiene una cierta resonancia religiosa. Por eso algunos autores árabes y arábigo-judíos desarrollaron el pensamiento aviceniano en sentido cuasi místico. Uno de los más importantes es Avicebrón. A su vez, algunos autores cristianos, sobre todo agustinianos, encontraron en Avicena una filosofía afín o compatibilizable con el agustinismo. Identificando al Intelecto Agente con Dios, explicaban la doctrina agustiniense de la iluminación. Se forma así un agustinismo aviceniano, que se desarrollará en las primeras décadas del siglo XIII.

Al definir al alma humana como espiritual, ésta es concebida como una sustancia inmaterial. ¿Cómo explicar entonces su unión con el cuerpo? El alma se une al cuerpo porque necesita de él para sus operaciones intelectuales. Pero ella, a su vez, lo perfecciona, especificándolo y constituyéndolo en animal racional. Se trata de una unión formal, pero no es una forma como

[93] Este es un punto que Santo Tomás ha criticado de la filosofía de Avicena. Para él, toda naturaleza debe poseer los principios necesarios para su operación propia. Y dado que el conocimiento intelectual es parte esencial de la vida humana, cada hombre tiene que tener en sí los principios y las facultades necesarias para ejercer sus actos más propios. El intelecto agente debe ser una facultad del alma.

las demás, ya que no depende en su ser de su unión con la materia. Complementariamente, pareciera que el cuerpo no obtiene su corporeidad del alma espiritual, sino que la tiene como determinación propia (aunque no anterior en el tiempo, ya que ambos empiezan a existir simultáneamente). En Avicena se insinúa ya la posibilidad de una pluralidad de formas sustanciales en un individuo (pues esta determinación propia del cuerpo que ya le da la corporeidad dice materia actualizada por una forma sustancial), tesis que será explicitada juntamente con el *hilemorfismo universal* en Avicebrón (1021-1058).

En síntesis, puede decirse que nuestro autor se ha planteado el dilema presentado por Nemesio acerca de si el alma humana es forma o sustancia, y lo responde tratando de conciliar los dos puntos de vista. Considerada en sí misma, el alma es una sustancia espiritual; pero en relación con el cuerpo al que anima, actúa como forma. En otras palabras, ella es una sustancia que tiene la función de informar al cuerpo humano[94].

Averroes (1126-1198):

Averroes es un siglo y medio posterior; vive en pleno siglo XII, y en el extremo occidental de Europa, España. Su filosofía intenta ser un aristotelismo radical. En efecto, se propone liberar al pensamiento aristotélico de los añadidos ajenos y externos, es decir, neoplatónicos y religiosos. Quiere volver a un Aristóteles puro, que es considerado por él como autoridad indiscutida. Queda por ver en qué medida, a pesar de su intención, el neoplatonismo sigue dando una fuerte impronta a su pensamiento.

En el tema del hombre Averroes va a *radicalizar las tesis de Avicena*. En muchos aspectos Averroes es abiertamente anti-aviceniano: lo critica por no ser suficientemente aristotélico. Pero en este tema encontramos una suerte de radicalización: que consiste básicamente en que para Averroes no sólo el Intelecto Agente es una inteligencia separada, sino también el Intelecto Posible. Es decir, todo el Intelecto, agente y posible, es una Inteligencia separada y única para todos los hombres. Nosotros, individuos humanos, no tenemos, dentro nuestro, una facultad intelectiva. Sólo participamos de las operaciones del Intelecto. En efecto, como es la menos perfecta de las Inteligencias, posee menor independencia y capacidad operativa que las demás. Y esto se manifiesta en la necesidad que tiene del conocimiento sensible para realizar su propia operación. El Intelecto necesita de las imágenes que le proporcionamos nosotros los seres humanos. Esta es la interpretación averroísta del pensamiento de Aristóteles.

[94] Queda entonces como punto discutible el del carácter secundario, por no decir accidental, de la unión del alma con el cuerpo en el hombre.

Los argumentos de Averroes para fundamentar esta tesis son de dos tipos: argumentos de autoridad (*ex auctoritate*) y argumentos de razón *(ex ratione)*.

1 – Argumentos de autoridad: los textos más citados por Averroes son del libro III del *De Anima*. Allí Aristóteles tiene varias expresiones que Averroes interpreta en este sentido. Por ejemplo, cuando habla del intelecto, dice que, para poder recibir las formas inteligibles, tiene que ser inmaterial, "separado de la materia"[95]. En otro pasaje, esta vez del *De generatione animalium,* Aristóteles se pregunta de dónde viene el intelecto: El intelecto no puede ser educido de la materia. (Normalmente, en un cambio sustancial, la forma nueva viene de la materia. La "extrae" de ella, actualizándola, la causa eficiente. A eso se llama educir.) Un ser espiritual no puede ser educido de la potencialidad de la materia. Entonces, como el intelecto es espiritual, Aristóteles dice que "viene de afuera"[96]. Según la interpretación de Averroes, Aristóteles sostiene que el intelecto es algo separado *del hombre*; entitativamente separado de la materia.

2 – Un segundo grupo lo constituyen los argumentos *ex ratione* o "racionales". Mencionemos los más importantes.

a) Según Aristóteles, el conocimiento intelectual consiste en recibir una forma de manera totalmente inmaterial, porque si no, no podría ser universal. Entonces, el Intelecto es espiritual, es decir, totalmente independiente de la materia. Si el Intelecto estuviera unido al cuerpo no sería independiente de la materia. Si observamos bien, estamos en el fondo en el mismo problema que aparecía en Nemesio: Al afirmar la espiritualidad del alma, subrayo su independencia con respecto a la materia. Averroes lleva esta tesis al extremo: El Intelecto es espiritual, totalmente independiente de la materia, y por lo tanto separado de ella; no está en nuestro cuerpo, es algo de afuera. Pero además es único. Al estar separada de la materia, una forma no se multiplica en muchos individuos, pues el principio de individuación es la materia (podríamos denominarlo "principio de multiplicidad intraespecífica"). En síntesis, el Intelecto es uno solo. Todos los hombres participamos de un mismo y único Intelecto.

b) Segundo argumento: la unidad del objeto científico. En la definición de Aristóteles, ciencia es el conocimiento cierto por las causas. Ahora, un conocimiento es cierto cuando llega a lo necesario de las cosas, a su esencia universal. Pero, además, el conocimiento científico es universal porque es válido para todo cognoscente. La verdad científica es absolutamente universal. Ahora, si todos tuviéramos un intelecto distinto la verdad científica no podría ser

[95] De anima III, 4, 429 b6.
[96] De generatione animalium, L.2, c.3 -736 b 16-17.

universal. Entonces, la universalidad del conocimiento científico exige la unicidad del Intelecto. Éste es el argumento de Averroes.

La conclusión de todos estos argumentos (*ex auctoritate* y *ex ratione*) es siempre la misma: El Intelecto es una sustancia separada, espiritual, única para todos los hombres. Según esto, entonces, cada individuo humano posee un alma vegetativo-sensitiva (un alma animal), y está provisto de los sentidos externos e internos como facultades cognoscitivas[97]. Pero no tiene un alma intelectiva. Se podría decir, en otros términos, que el Intelecto, por ser espíritu, no puede ser alma. Hay una estricta incompatibilidad entre ser alma y ser espíritu: alma es forma de un cuerpo, mientras espíritu es sustancia separada, forma separada de un cuerpo (en respuesta al dilema de Nemesio).

¿Cómo se realiza, entonces, el conocimiento intelectual, y qué participación tenemos en él los hombres? Por ser la menos noble de las Inteligencias, el Intelecto necesita abstraer. No posee todas las formas, como en Avicena, sino que tiene que adquirirlas, y las adquiere abstrayéndolas de las imágenes, que están en los individuos humanos. Los hombres somos medios o instrumentos del Intelecto, somos los que lo proveemos de las imágenes necesarias para las operaciones intelectuales.

En este punto surge una pregunta decisiva: ¿Pueden entonces ser atribuidas a los hombres las operaciones intelectuales? ¿Podemos decir "Sócrates entiende", o "yo pienso"? Averroes responde afirmativamente, y lo justifica mediante la tesis del doble sujeto de inhesión de la forma inteligible. La forma inteligible o *species* es un accidente, metafísicamente hablando, y como tal necesita un sujeto en el cual inherir. Pues bien, para Averroes tiene un doble sujeto de inhesión: por un lado, la imaginación, de donde es abstraída, y por otro lado el Intelecto, en el cual se imprime. Se constituye así en un puente de unión entre el hombre individual y el Intelecto, y es esta unión o *continuación* la que permite atribuir el conocimiento intelectual a los hombres[98]. Agreguemos que, como el Intelecto es eterno, necesita eternamente individuos de donde abstraer, de aquí la necesidad de que la especie humana se siga reproduciendo perpetuamente sobre la tierra.

Si vamos a las consecuencias antropológicas, lo primero que debemos destacar es que no hay en el hombre un alma espiritual. Esa es la gran diferencia con Avicena: En Avicena el

---

[97] Los árabes desarrollan mucho la teoría de los sentidos internos, porque en el fondo es lo más elevado del individuo humano, lo que está en contacto con el Intelecto.

[98] Éste es uno de los aspectos más débiles de la antropología de AVERROES, punto fundamental de la crítica de muchos escolásticos cristianos.

Intelecto Agente está separado y es único, pero el intelecto posible es una facultad individual. En Averroes no hay un intelecto individual, y por lo tanto no hay un alma intelectiva individual. De aquí se deriva que no hay inmortalidad personal. Lo inmortal de la humanidad es el Intelecto, que es uno y genérico. Habría que observar, solamente, que nuestro autor acepta como creyente el dogma de la inmortalidad, pero manteniendo su afirmación de que el análisis filosófico de la cuestión llega a una conclusión opuesta.

Podemos agregar, como comentario, que en realidad en esta filosofía no habría lugar para la vida personal. Los hombres no seríamos personas. La definición de persona establecida por Boecio se convierte en una contradicción. Una sustancia individual no puede ser de naturaleza racional, porque la individualidad la da sólo la materia, y la racionalidad supone espiritualidad. La Antropología de Averroes termina así muy alejada tanto de la fe musulmana como de la cristiana. Si a esto añadimos que la filosofía de Averroes se presentaba como el auténtico aristotelismo, entonces se entiende una de las razones por las cuales la introducción de Aristóteles en la Escolástica cristiana fue muy compleja y muy discutida.

San Buenaventura OFM (1220-1274)[99]:

Estado de la cuestión.

Hay autores que sostienen que no hay propiamente una filosofía en San Buenaventura. Pero creemos con Gilson que, si bien él es primeramente y sobre todo un teólogo, desarrolla sin embargo una filosofía propia. Así, veremos cómo tiene una antropología que se apoya en argumentos de orden racional que nuestro autor expone con claridad y coherencia doctrinal.

Para comprender mejor su posición, conviene recordar brevemente los términos en los que él encuentra planteados estos problemas. El estado de la cuestión no es otro que el que ha recibido la antropología medieval como herencia de la filosofía griega y patrística. Es un dato de la experiencia humana, confirmado por un número importante de filósofos, que en el hombre encontramos ciertas operaciones de naturaleza incorporal, que exigen reconocer en él un principio espiritual. Sea que se lo identifique o no con el principio animador del viviente humano, su alma, surgen graves dificultades para entender tanto su naturaleza propia como la forma de su unión con el cuerpo. En efecto, en la medida en que se reconoce su específica diferenciación con respecto a toda entidad corpórea y su autonomía o incluso independencia

[99] Uno de los más importantes franciscanos, llega a ser, de hecho, Superior General, luego Obispo y posteriormente Cardenal. Él es más bien teólogo o un espiritualista, pero también tiene un fondo filosófico. Contemporáneo a Santo Tomas pertenecen al siglo XIII, siglo de apogeo y de las grandes síntesis filosófico-teológicas.

existencial, parece necesario reconocer en él las características propias del ser sustancial. Con lo cual es casi imposible evitar el entender al hombre como una dualidad de sustancias – espíritu y cuerpo. Pero esto, a su vez, entra en conflicto con otro dato primario de nuestra humana experiencia, que es el de la unidad fundamental de nuestro ser, sujeto a la vez tanto de las acciones y afecciones de orden corpóreo como de las de orden espiritual.

Ya hemos visto cómo Nemesio de Émesa, en su obra *Sobre la naturaleza del hombre*, lo plantea de manera explícita, refiriendo los dos extremos de la cuestión a las dos grandes tradiciones antropológicas de la filosofía griega: por un lado, la tradición platónica, que presenta al alma humana como una sustancia espiritual, autónoma e inmortal, pero que no puede, en consecuencia, explicar satisfactoriamente la unidad del hombre. Por el otro lado, la aristotélica, que al afirmar que el alma es forma o acto primero del cuerpo resuelve indudablemente el problema de la unidad, pero deja sin solución la cuestión de la autonomía del alma y, sobre todo, la posibilidad de su independencia existencial. La opción, para Nemesio, es ineludible: o el alma es la forma del cuerpo, o es una sustancia espiritual.[100]

Para este planteo San Buenaventura va a proponer una solución audaz y no carente de originalidad. Sin embargo, antes de entrar a exponer su desarrollo, conviene tener en cuenta otro elemento más que hace al estado de la cuestión en su momento histórico. Nos referimos a la interpretación averroísta de la antropología aristotélica, que separa netamente el alma humana del llamado espíritu del hombre (en términos aristotélicos precisos, el *νους o intellectus),* y mientras define claramente a aquélla como acto primero del cuerpo, presenta en cambio a este otro como una sustancia inmaterial, y por lo tanto separada del cuerpo. Respuesta radical al problema planteado por Nemesio, y que consiste en negar al espíritu humano la posibilidad de ejercer como alma, es decir, como principio formal animador del cuerpo. Especialmente digno de mención es el argumento averroísta que, apoyándose en la autoridad de Aristóteles, sostenía que la naturaleza misma de cualquier entidad espiritual le impedía, por su misma condición de inmaterialidad, multiplicarse en diversos individuos de la misma especie. Por lo cual, siguiendo esta lógica que parecía implacable, si el Intelecto era considerado realmente como un principio inmaterial, no sólo no podría ser nunca acto de un cuerpo, sino que además debía ser único para toda la humanidad.

San Buenaventura deberá, entonces, no sólo resolver el dilema de Nemesio acerca de si el alma humana es sustancia o es forma, sino también responder satisfactoriamente a la postura

[100] Nemesio: [illegible]ς [illegible]*(De natura hominis), P.G. 40, 535 y ss.*

averroísta, para la cual resulta contradictorio que cada individuo humano posea un propio principio intrínseco de carácter espiritual.

Presupuestos de la solución bonaventuriana.

La solución bonaventuriana al tema específico que nos ocupa presupone la doctrina metafísica del **hilemorfismo universal.** Se trata de una adaptación de la teoría hilemórfica aristotélica, que el Doctor Seráfico recibe de Avicebrón a través de su maestro, Alejandro de Hales. Consiste en afirmar que la exigencia de la composición hilemórfica, que en Aristóteles alcanzaba sólo al conjunto de los seres corpóreos, debe extenderse a todas las creaturas, incluyendo a las espirituales. No se trata de negar la diferencia específica de los seres espirituales con respecto a los corpóreos. No hay en aquéllos ni extensión ni privación, características propias de éstos, a las que sigue la corruptibilidad. Se sigue afirmando, así, la simplicidad de las naturalezas espirituales: pero ésta consiste en la ausencia de partes cuantitativas, no así de partes constitutivas, ya que también ellas constan de materia y forma.

Podemos hablar entonces de una materia espiritual, que es inextensa y no sujeta a la privación. Pero debe entenderse bien el concepto: en realidad se trata de una materia que se ha hecho espiritual por la recepción de una forma de este carácter. Queda claro que la sola materia, en cuanto tal, no es en sí misma ni espiritual ni corporal, por ser un principio puramente potencial e indeterminado, que deviene de una u otra naturaleza al ser actualizado por la forma correspondiente.[101]

En esta concepción, entonces, la materia es entendida como el principio potencial más general del que se compone, junto con su forma, todo ente finito; como el sujeto o soporte de la existencia de la creatura en cuanto tal; o, para decirlo con las mismas palabras de nuestro autor, como *"principium a quo est fixa existentia creaturae in se"*.[102]

En efecto, ninguna creatura, por noble que sea en la jerarquía de los entes, puede estar exenta de potencialidad; es por eso que aún las creaturas espirituales deben tener esta composición acto-potencial básica y radical, que es la composición hilemórfica. Así, en su Comentario a las Sentencias *(Libro II, dist. 3)* San Buenaventura desarrolla los argumentos por los cuales entiende que los mismos espíritus puros están compuestos de materia y forma. Entre ellos menciona, por ejemplo:

[101] *"Nam materia in se considerata nec est spiritualis nec corporalis; et ideo capacitas consequens essentiam materiae indifferenter se habet ad formam sive spiritualem sive corporalem."(In II Sent. 3,1,1,2,ad 3.)*
[102] *In II Sent. 17,1,2.*

1) Por razón de su mutabilidad: dado que los ángeles son mutables, y el principio de mutabilidad es siempre la materia.
2) Por razón de sus accidentes: ya que los espíritus puros también los poseen, y nada que sea mera forma puede ser sujeto de accidentes.
3) Por razón de su capacidad de acción y pasión, que requieren un principio intrínseco distinto para cada una.
4) Por razón de su individuación, que no puede darse sin materia.[103]

El alma humana, sustancia espiritual.

Apliquemos ahora estos principios a la consideración de la naturaleza humana. Si comenzamos por el alma racional, el hecho de que ella pueda tener operaciones propias, en las que no participa el cuerpo, así como recibir accidentes también propios, nos lleva a admitir que se trata de una sustancia espiritual, y como tal, compuesta de materia y forma. Retomemos algunos de estos argumentos en la formulación de San Buenaventura:

> • *"Dice el Filósofo que así como la materia es el sujeto de las formas sustanciales, así también el compuesto es el sujeto del accidente; pero el alma racional es sujeto de las ciencias y virtudes, también considerada en sí misma: por lo tanto, está compuesta de materia y forma."*[104]

Y un poco más adelante:

> • *"Todo lo que mediante la mutación puede recibir los contrarios, es algo determinado ('hoc aliquid') y sustancia existente 'per se', y todo ente tal está compuesto de materia y forma; ahora bien, el alma mediante la mutación puede recibir el gozo y la tristeza: por lo tanto el alma racional está compuesta de materia y forma."*[105]

Esta manera de entender la naturaleza del alma humana, atribuyéndole una composición hilemórfica, tiene algunas ventajas notables. Mencionemos las principales.

1) En primer lugar, así se explica no solamente la posibilidad que ella tiene de ejercer operaciones propias de carácter espiritual (no diremos ahora "inmateriales", pero sí incorpóreas), sino también la de subsistir por sí misma aún separada del cuerpo – cosa difícil de admitir si definimos al alma como simple forma del cuerpo. Notemos que esto solo no basta para afirmar su efectiva inmortalidad: para esto será necesario demostrar que la unión de

[103] *In II Sent., d.III, p.I, a.1, q.1.*

[104] *In II Sent., 17, 1, 2, , sed contra b.*
[105] *Ibidem, , sed contra e.*

sus dos co-principios resulta indestructible, cosa que requerirá de otro tipo de demostración.[106] Pero es un supuesto importante en la respuesta a este problema.

2) En segundo lugar, también queda suficientemente fundamentada la individualidad del espíritu humano. En efecto, el alma humana en cuanto tal, e independientemente de su cuerpo, posee no sólo su propia sustancialidad, sino también su propia individuación, que se funda en la unión de su propia materia con su forma. Sobre este punto volveremos más adelante.

3) Se pueden agregar, además, algunas ventajas de orden teológico: en cuanto a los ángeles, si son compuestos de materia y forma podemos hablar de multiplicidad de individuos en cada especie, lo cual sería imposible si fueran formas puras. También se explica mejor, con esta filosofía, la subsistencia del cuerpo de Cristo durante los tres días que van desde su muerte a su resurrección.

El alma humana, forma del cuerpo.

Nos queda ahora definir cómo es la relación del alma con el cuerpo. De entrada, cabe suponer que no será un tema fácil de resolver, desde el momento que ha sido afirmada la sustancialidad del alma, y con ella su fuerte autonomía esencial y existencial. Sin embargo, nuestro autor propone una solución a la vez simple y audaz, al aseverar que el cuerpo es parte esencial de la naturaleza humana, y está unido al alma hilemórficamente. En efecto:

> *"La integridad de su naturaleza requiere que el hombre conste simultáneamente de cuerpo y alma como materia y forma que poseen apetito recíproco y recíproca inclinación."*[107]

En otras palabras, el alma es acto y forma del cuerpo; pero si bien es su forma sustancial, no puede decirse que sea su acto primero. En efecto, la naturaleza corpórea no puede provenir de una forma espiritual, de modo que es preciso reconocer que el cuerpo posee una propia forma de orden corpóreo que es anterior por naturaleza a su información por parte del alma. El cuerpo humano es, entonces, en sí mismo, un compuesto de materia y forma, el cual, para constituir un hombre completo, se une a un alma espiritual, también ella compuesta de materia y forma.

Ahora bien, esta manera de entender la estructura ontológica de la naturaleza humana nos plantea una exigencia. Será preciso admitir la posibilidad de que un mismo sujeto sea

---

[106] El tema será abordado por San Buenaventura, por ejemplo, en *In II Sent., 19, 1, 1.*

[107] *Breviloquium VII,5,2.* Cfr. también: *« anima rationalis est actu et entelechia corporis humani » (In II Sent., 18, 2, 1, sed contra a.)*

determinado, especificado, por más de una forma sustancial. En efecto; a pesar de que San Buenaventura, al parecer, no haya desarrollado explícitamente esta doctrina de la *pluralidad de formas sustanciales*, la misma se impone necesariamente, como mínimo en el caso del ser humano. Obviamente, esto supone una concepción de la relación hilemórfica distinta de la propiamente aristotélica, que en sus líneas esenciales será retomada por Santo Tomás de Aquino. Para el Doctor Seráfico, a diferencia de ellos, no es necesario que una forma sustancial proporcione a una sustancia concreta la totalidad de su determinación específica; también puede suceder que, otorgándole una determinada perfección, la disponga para la recepción de alguna perfección ulterior, también de orden sustancial. Y esto es lo que sucede en el caso del compuesto humano.

De esta manera, se entiende la respuesta que va a dar a la objeción que se plantea de que el alma humana, si es un compuesto de materia y forma, es ya un concreto existente y completo en su esencia, de modo que no podría unirse sustancialmente con otro principio para formar un tercero. Veámosla en sus mismas palabras:

> *"A la objeción que dice que el compuesto de materia y forma es un ente completo, y entonces no puede entrar en la constitución de un tercero, debe decirse que esta afirmación no es universalmente verdadera, sino cuando la materia agota ('terminat') todo el apetito de la forma, y la forma todo el apetito de la materia; en ese caso no hay apetito de algo exterior, y entonces tampoco hay posibilidad de composición, la cual exige previamente en los componentes apetito e inclinación.*
>
> *En cambio, aunque el alma racional tenga composición de materia y forma, tiene también sin embargo apetito para perfeccionar la naturaleza corporal; así como el cuerpo orgánico está compuesto de materia y forma y sin embargo tiene apetito para recibir el alma."*[108]

Queda por agregar que esta unión de cuerpo y alma en el hombre es, como toda unión hilemórfica, una unión natural. Utilizando otros términos, que son los que nuestro doctor utiliza explícitamente, entre estos dos principios existe una natural aptitud a unirse, un recíproco apetito e inclinación.[109]

Con estos elementos podemos decir que ya está delineada la respuesta de San Buenaventura a los problemas planteados.

En cuanto al primer aspecto, a saber, la conciliación entre el carácter espiritual del alma humana, con su correspondiente independencia existencial, por un lado, y la unidad del

[108] *In II Sent., 17, 1, 2 ad 6m.*

[109] En un expresivo pasaje, el doctor franciscano subraya: *"el alma natural no quiere separarse del cuerpo (…), lo cual sería admirable si no tuviera una natural aptitud e inclinación hacia el cuerpo como hacia un compañero suyo, no como a una cárcel." (In II Sent., 18, 2, 2.)*

hombre a nivel esencial y sustancial, por el otro, su respuesta ha sido explícita. Si queremos formularla en los términos propuestos por Nemesio habrá que decir, entonces, que en cierto sentido el alma humana es a la vez sustancia y forma. Sustancia espiritual compuesta de materia y forma, pero al mismo tiempo forma del cuerpo que viene a conferir a éste la última perfección sustancial de la especie humana.

En cuanto al segundo aspecto, a saber, la respuesta a la postura averroísta y su interpretación del pensamiento aristotélico, los elementos también están dados. Un punto clave lo constituye, sin duda, la cuestión de la individuación del alma. Si bien San Buenaventura no acepta totalmente el principio aristotélico de que la materia es por sí sola el *principio de individuación,* sí la admite como condición necesaria. Más precisamente, su tesis consiste en sostener que la individuación se realiza por la indivisión y la apropiación recíproca de materia y forma.[110]

Con lo cual podemos decir que, independientemente de la individuación que el alma intelectiva debe a su relación con el cuerpo que anima, ella posee una previa individuación en sí misma, fundada en su propia composición hilemórfica. Con lo cual queda superada la compleja objeción averroísta contra la posibilidad de multiplicación del *Intelecto.* Y cito:

> *"A la primera objeción, que dice que el intelecto no depende del cuerpo, y por tanto no puede ser individualizado por él, debe decirse que el intelecto es individualizado según la indigencia del cuerpo ('secundum corporis indigentiam'); pero su individuación no viene del cuerpo, sino de sus propios principios, es decir de su materia y su forma que él posee de sí mismo, así como subsiste en sí."*[111]

Por eso el Doctor Seráfico puede decir que la postura de Averroes no sólo es contraria a los principios cristianos, al impedir fundar la responsabilidad moral personal y la correspondiente retribución en un destino trascendente, sino que también es contraria a la razón y a la experiencia humana. Contraria a la razón, porque de afirmarse la existencia de un único Intelecto para toda la humanidad, se reducirían las diferencias individuales entre los hombres al orden puramente animal, lo que excluye de ellas lo más propiamente humano. Contraria a la experiencia, porque no podría explicar las evidentes diferencias de pensamientos que hay entre los hombres, ya que para ello no es suficiente con apelar a la diversidad de imágenes sensibles.[112]

---

[110] *In II Sent., 3, 1, 2, 2.* Cfr. también: *Ibidem, 3, 1, 2, 3, ad 4m.*
[111] *In II Sent. 18,2,1, ad 1m.*
[112] *In II Sent. 18,2,1, Resp.*

Podemos finalizar diciendo que, a nuestro juicio, San Buenaventura ha logrado captar el núcleo esencial de esta importante cuestión de la antropología, y proponer una solución filosófica. Para esto, integra elementos de la filosofía aristotélica asimilados en una síntesis propia. Sin duda, más de un punto de esta respuesta puede ser discutido, pero no parece que pueda negarse con fundamento que constituye una respuesta original y coherente al problema.

Santo Tomás de Aquino OP (1225-1274)

Presupuestos

Santo Tomás encuentra el tema en términos análogos a como lo encontró San Buenaventura, y su respuesta es, en los trazos gruesos, similar a la de él: el alma humana es espiritual, está unida al cuerpo hilemórficamente, y hay un alma espiritual para cada individuo. Pero su explicación y su fundamentación son diferentes.

Por un lado, no acepta el hilemorfismo universal; sólo los entes corpóreos y corruptibles están compuestos de materia y forma. En la Suma de Teología, al tratar este punto, da dos razones por las cuales no corresponde admitir que el alma humana está compuesta de materia y forma. La primera es que, si el alma es forma del cuerpo, debe ser en sí misma acto: por lo tanto, no puede tener en sí un aspecto esencialmente potencial, como es la materia. La segunda es que, si tuviera materia en su composición intrínseca, recibiría las formas de las cosas como individualizadas, y entonces no podría conocer lo universal[113].

Por otro lado, concuerda con su colega franciscano en que toda creatura espiritual debe tener una composición acto-potencial; pero ésta se da en un nivel más profundo que el del hilemorfismo: es la composición de esencia y acto de ser *(esse),* tema central en la metafísica de Santo Tomás.

Relacionada con este tema es su afirmación de la necesaria unicidad de la forma sustancial en todo compuesto. Efectivamente, es la forma sustancial la que da a un ente, juntamente con su ser, la determinación completa de su especie. Por eso no es posible la coexistencia de más de una forma de este nivel en un mismo sujeto.

A partir de estas premisas, desarrolla su propia doctrina antropológica, que podría sintetizarse en este lúcido párrafo del final del artículo 1º de la Cuestión Disputada *De anima:*

"Así entonces, de la operación del alma humana puede conocerse su modo de ser. Pues en la medida en que tiene una operación que trasciende lo material, su ser se halla elevado por

[113] ST I, 75,5 - Cfr. QD *De spiritualibus creaturis*, art. 1.

sobre su cuerpo, y no depende de él; en cambio, en la medida en que está ordenado a adquirir su conocimiento inmaterial a partir de la materia, es manifiesto que su naturaleza específica no está completa sin la unión con el cuerpo. Pues una cosa no es completa en su especie, a no ser que tenga las condiciones que se requieren para la operación propia de esa especie. Por lo tanto, si el alma humana, en cuanto se une al cuerpo como forma, tiene su ser elevado por sobre el cuerpo y no dependiente de él, es evidente que ella está constituida en el confín de las sustancias corporales y las separadas."

El alma humana es forma sustancial del cuerpo.

Al igual que toda alma, el alma intelectiva está unida al cuerpo hilemórficamente: Es su acto primero, y único en el orden sustancial. Si bien, como veremos, el alma humana posee su propio acto de ser, ella extiende al cuerpo el mismo y único acto de ser con el que ella es capaz de subsistir. Por eso el cuerpo unido al alma subsiste con el mismo acto de ser con el que puede subsistir el alma sola. En el compuesto humano hay un solo acto de ser. Se trata de una completa y estricta unidad sustancial[114].

Espiritualidad del alma

Pero como ella tiene determinadas operaciones en las que no participa intrínsecamente el cuerpo, debemos decir que es de naturaleza espiritual. En realidad, Santo Tomás lo expresa con más precisión, diciendo que es una "forma subsistente", es decir, que tiene su propio acto de ser y puede subsistir sola, aun separada del cuerpo.

Los argumentos que utiliza para probarlo son *a posteriori,* esto es, a partir de sus operaciones. El acto de conocimiento intelectual es totalmente inmaterial. En efecto, aunque en el proceso de su producción le son necesarios los sentidos, no hay componente orgánico intrínseco al mismo acto del intelecto. Las razones para afirmarlo ya están en Aristóteles:

a) La universalidad del concepto exige que esté exento de toda materia (que lo individualizaría). b) La apertura del intelecto a todas las formas materiales: la posesión de una de ellas le impediría recibir las demás. En conclusión, entonces:

"El principio intelectual mismo, que se denomina mente o intelecto, posee una operación 'per se', en la cual no participa el cuerpo. Ahora bien: nada puede obrar 'per se' a no ser que subsista 'per se'. [...] De donde resulta que el alma humana, que es denominada mente o intelecto, es algo incorpóreo y subsistente"[115].

---

[114] *"Debe decirse que el alma comunica a la materia corporal el ser en el cual ella misma subsiste; y de esta materia más el alma intelectiva se forma un solo ente, de modo tal que ese ser que pertenece a todo el compuesto, pertenece también al alma misma. Lo cual no sucede en las otras formas, que no son subsistentes". (S.Th. I, 76, 1, ad 5m)*

[115] *S.Th. I, 75, 2.* Para el desarrollo de los argumentos sobre la espiritualidad del alma humana puede confrontarse también *C.G. 2, 49*; *Q.D.De Anima, 1 y 2*; y otros.

Cabría preguntarnos ahora si podemos decir que el alma humana es una sustancia. Para responder a esta pregunta, hay que tener en cuenta que, para que algo sea llamado sustancia, son necesarias dos propiedades:

1) La capacidad de subsistencia (de existir en sí), o sea, ser sujeto suficiente de su propio acto de ser. Normalmente, una forma no es subsistente.

2) Tener la naturaleza completa de su especie.

El alma humana cumple con la primera condición, es decir, tiene la capacidad de subsistir, como ya hemos visto; pero no posee la naturaleza completa de su especie. Lo prueba el hecho de que aún para realizar su operación más espiritual y específica, que es el acto de entender, necesita de la mediación de los sentidos, que son facultades corpóreas. De aquí se sigue que el alma humana sólo completa su especie al unirse con el cuerpo. El cuerpo es, entonces, parte esencial de la naturaleza humana. Y el alma, si bien es capaz de subsistir sola, no es propiamente una sustancia. Santo Tomás prefiere llamarla "forma subsistente".

Contra el averroísmo.

Desde estas bases hace su crítica del averroísmo, que podría sintetizarse en los siguientes puntos:

- Si el intelecto fuese una sustancia separada, no habría manera de sostener la posibilidad de atribuir actos intelectuales a los individuos humanos, lo que va contra nuestra experiencia más elemental. La explicación averroista del doble sujeto de inhesión de la especie inteligible es a todas luces insuficiente.

- Por otro lado, en ese caso tampoco se podría definir al hombre como *animal racional*, dado que la diferencia específica, como reconoce el mismo Aristóteles, se toma de la forma. Sólo si la forma sustancial del hombre incluye intrínsecamente la dimensión intelectiva, puede atribuírsele la racionalidad como diferencia.

- El intelecto, por tanto, es una facultad del alma humana. En efecto, si bien ella es forma sustancial del cuerpo, posee potencias espirituales que no son, ellas mismas, orgánicas. El intelecto es una de ellas, fuente de los actos personales de conocimiento racional.

- Por último, puede agregarse que para el Doctor Angélico esta interpretación es la más fiel al espíritu y a la letra del gran filósofo griego, como lo fundamenta detalladamente en su opúsculo *De unitate intellectus.*

Conclusión.

Podemos concluir, entonces, que, ante el dilema planteado por Nemesio, preguntándose si el alma humana es forma o sustancia, Santo Tomás responde que es una forma subsistente. Es forma sustancial y única del cuerpo humano, pero tiene una característica distintiva entre las formas naturales, que es la capacidad de subsistir, de ser ella sola sujeto de su propio acto de ser.

Aunque a primera vista se trate de una situación excepcional, no sorprende tanto a quien observa el conjunto de las formas naturales en perspectiva. En efecto, así vistas, notamos en ellas lo que podemos denominar como "principio de emergencia de las formas". Cuanto más elevada es una forma en la jerarquía de la naturaleza, tiene más capacidad de iniciativa propia, está menos "sumergida" en la pasividad de la materia y queda menos limitada por ella. Al ser el alma humana la forma más perfecta entre las del este mundo físico, posee una operación y facultad propias en la que no participa intrínsecamente la materia. Pero digámoslo con las mismas palabras del Aquinate, con las cuales cerramos esta exposición:

> *"Debe considerarse que cuanto más noble es una forma, tanto más domina a la materia corporal, y menos sumergida está en ella, y su operación o poder la excede en más. De donde vemos que la forma de un cuerpo mixto posee alguna operación que no es causada por sus cualidades elementales. Y cuanto más uno avanza en la nobleza de las formas, tanto más encuentra que el poder de la forma excede a la materia elemental: es así como el alma vegetativa la excede más que la forma del metal, y el alma sensitiva más que el alma vegetativa.*
>
> *Ahora bien, el alma humana constituye el más alto grado en la nobleza de las formas. Por lo cual su poder excede en tanto a la materia corporal, que posee alguna operación y facultad en la cual no participa para nada la materia corporal. Y esta facultad se denomina intelecto"*[116].

7. Platonismo cristiano[117]: Ideas, ejemplarismo y participación en una metafísica de la creación. De San Agustín y Dionisio a San Buenaventura y Santo Tomás. Su ocaso en Duns Scoto y Ockham.

El "Platonismo Cristiano" es la incorporación de las grandes tesis o núcleos centrales de la metafísica platónica (Ideas-Ejemplarismo-Participación) a la filosofía cristiana (creacionista).

San Agustín -354/430- (principal columna patrística latina del platonismo cristiano):

[116] *S.Th. I, 76, 1.* Cfr. la misma idea en: *Q.D. De anima, art. 1.*

[117] Surge con San Agustín en el mundo latino y Dionisio en el mundo griego, se sistematiza con San Buenaventura y Santo Tomás en la Escolástica y decae en el s. XIV con Duns Scoto y Guillermo de Ockham.

Fue capaz de integrar la metafísica platónica a su filosofía propia. Él ve como algo válido en la metafísica de las ideas que Platón descubre que este mundo no se sostiene a sí mismo, no se auto-sustenta y precisa de una realidad superior.

¿Por qué? Por las características del mundo físico: 1. *Mutabilidad* (hay un cambio permanente que indica falta de perfección: el que ya es perfecto no pierde ni gana nada más). 2. *Multiplicidad* (una misma esencia se realiza muchas veces: si fuera acabada se agotaría en un individuo). Y el motivo de esto es porque en este mundo hay formas/esencias/ideas unidas -principio realizador del ser- *unidas a la materia*[118], que las contiene como su recipiente y límite. Estas dos notas indican una indigencia ontológica del mundo: *en el orden del ser precisan un fundamento*, que Platón coloca en el *mundo superior*, de las *ideas/formas*, cuyas características son opuestas al del mundo inferior: 1. *Inmutabilidad*. 2. *Unidad*. Ambas notas expresan plenitud de ser. Por lo tanto, en este mundo las *formas* son *puras*, no se encuentra unidas a la materia que las multiplica y moviliza. Es cierto, no obstante, que sigue habiendo *multiplicidad*, pero ya no de individuos dentro de una misma especie, es decir, concretizando varias veces una misma esencia, sino una multiplicidad de esencias/formas/ideas distintas. Pero la pregunta es si esta multiplicidad de esencias supone, a su vez, una unidad fundante.

Platón habla de la "idea de las ideas", dándole el nombre de *Bien* en la República, *Uno* en el Sofista y *Ser* en el Parménides. Los cuales parecerían en última instancia ser los mismo -como dirá Sant Tomás: las propiedades universales se identifican realmente y se distinguen racionalmente-. Hay una causa eficiente llamado demiurgo, que modela la materia según el modelo de las ideas, mirando los ejemplares para hacerlo -ideas: causa ejemplar-. Se discute si el Bien se identifica con el Demiurgo, pero, según la cátedra, parecería que no. Parecería ser un mediador más bien entre el sumo Bien y el mundo.

San Agustín: Las perfecciones de Bien, Uno y Ser de la realidad última, San Agustín les da causalidad eficiente y las identifica con Dios. Las ideas se encuentran en la Sabiduría del Creador como sus causas ejemplares de las cosas del mundo creado. Dios es *el Creador que contiene en sí las ideas de todas las cosas y produce desde la nada*. Alcanza la plena solución de la dialéctica multiplicidad-unidad: la máxima multiplicidad que es la común posesión de la perfección del ser se fundamenta en la unidad del ser que es Dios. Dios es pleno ser y bondad, verdad, belleza, fundamento de todo. Él es la suprema esencia -esencia viene de *esse*- la

[118] Ya en Platón se encuentra en germen la doctrina hilemórfica, incluyendo al principio de individuación y multiplicación. Aristóteles se encargará de explicitar y sistematizar estas doctrinas y *relacionarlas con la doctrina del acto y la potencia*.

fuente suprema del ser de las cosas. Este mundo superior que es Dios mismo es el verdaderamente real -ὄντος ὄν-, el otro también es real, pero como manifestación o epifanía limitada de aquel.

Esta integración, resumida en el corto párrafo anterior, que realiza San Agustín de Platón, conforma el núcleo perenne que será tomado por toda la filosofía cristiana y perfeccionado a lo largo de la historia. El núcleo contiene: la teoría de las ideas, el ejemplarismo (todo lo que existe en este mundo sigue a un ejemplar o ideal, todo tiene su "razón eterna" en Dios) y participación (el mundo es participación -μέθεξις- del mundo superior: no está claro que significa esto, se irá definiendo a lo largo del platonismo cristiano; el mundo es sombra del mundo superior: marca una distancia entre este mundo y el otro, sin embargo, algo es algo, la sombra sigue a la figura; el mundo es imitación -μίμησις -del mundo superior: es más consistente que el anterior, pero también marca distancia pues a fin de cuentas la imitación no es el original).

De este núcleo brotan las implicancias que existen en la creatura en cuanto tal y en el Creador en cuanto tal, que analizamos en el punto cuatro de la primera unidad. También aparece la posibilidad de *conocer a Dios*: si el mundo es creado -pensado y querido- por Dios, entonces guarda una marca o huella directa -≠indirecta: demiurgo de Platón que ya no permite conocer a Dios según dice San Ireneo, pero ya no en la metafísica cristiana- de Él.

Textos. Romano Guardini: "El platonismo de San Agustín":

1. *"Una de las tareas más hermosas que el espíritu pueda proponerse es la de seguir el camino que conduce,* [*de las Ideas de Platón, a través del Logos*[119] *de San Juan, a la doctrina de las Ideas de Agustín*]**: Parte histórica: y muchos intermediarios como por ej.: el neoplatonismo**. *Para él las Ideas son* ***ideales eternos del ser finito expresados por el conocimiento creador***[120] ***de Dios***[121]*; ideales, porque la creatura* **imita a Dios**[122] *en base a ellas, y en ellas tiene su lugar eterno." (p.74)*
2. *"Pero el movimiento* -**doble**- *del ser nace y se cumple también en una relación más amplia; la de la* ***imitación*** -**creatura:Dios**- *y de la* ***expresión*** -**Dios:creatura**-. *Todas las cosas son copias de Ideas originarias. Cada cosa existente tiene su sentido 'por encima' de sí; lo toma desde arriba de sí y lo lleva dentro de sí; él proviene de las Ideas, las*

[119] Logos con minúscula: Cada creatura expresa una idea o pensamiento divino, refleja una mínima porción de la infinita Sabiduría cristiana. Las creaturas son "logos", tienen *carácter verbal*. En este sentido, la naturaleza también es "revelación" o teofanía: *liber naturae.* Logos con mayúscula: La segunda persona de la Santísima Trinidad, el *Verbum*, es expresión perfecta y plena de toda la Sabiduría divina, es expresión del Padre, engendrado y no creado por Él, de su misma naturaleza.

[120] Conocimiento creador: privativo de Dios, Dios conoce las cosas porque Él las crea y sostiene, Él es medida de y anterior a las cosas. El intelecto humano es medido por las cosas que son anteriores a él.

[121] Primera definición de Idea.

[122] La realización según el modelo propio es, en definitiva, imitación de Dios, en quien las ideas se identifican con Él. Es lo que los Padres llaman *deificación,* ser dios por participación.

cuales representan, en sí, ***los modos como la simple e inconmensurable riqueza de Dios infinito puede ser retratada en las cosas finitas***[123]*. La idea, por su parte, 'irradia' en el finito, se expresa en él, lo eleva hacia sí y, por encima de sí, más alto, hacia Dios." (p.79)*[124]

3. *"***[***El valor de las cosas, el sentido de lo existente, la intensidad expresiva de los acontecimientos, le* ***penetran*** *en el* ***sentimiento*** *desde todas partes. El mundo en el cual se encuentra es por doquier rico de sentido, porque todo lo que existe está* ***colmado de forma eterna.*******]** **1.** **[***El que pensase simplemente en* ***abstracto*** *podría ser inducido, por la doctrina de las Ideas, a la indiferencia hacia las cosas terrenas: pero esto no puede suceder a quien vive y observa las cosas en modo* ***concreto****. Porque éste aferra la Idea captando justamente la riqueza de sentido del existente. En cuanto aferra la Idea, le resulta lleno de valor también lo que participa de ella y se propondrá su realización.***]** **2.** **[***Por eso mismo Platón, que había abandonado la tierra en su ascenso metafísico, retorna como modelador de hombres. Y si un pensador platónico se hace cristiano, entonces debe amar las cosas finitas con un* ***nuevo amor****, porque ellas son creadas por Dios, y por Dios redimidas."***]** **3.** *(pp.106-107)*[125]

4. *"Para él (San Agustín) 'Idea' Significa* ***la manera*** *-o modo-* ***con la cual Dios creador manifiesta su plenitud de realidad y de idealidad***[126] ***en el ser finito***[127]*." (p.74)*

---

[123] Segunda definición de Idea: Modos: Cada cosa es un modo posible de entre los infinitos que hay de reflejar algo de Dios y su plenitud. Dios infinito: todas las posibilidades de ser, en Dios son acto, y se encuentran plenamente.

[124] La idea es origen, camino y fin hacia la propia realización.

[125] 2. Hay dos interpretaciones posibles de la doctrina de las Ideas de Platón: A. Interpretación *abstracta*: interpretación de corte dualista, que separa el mundo sensible del mundo de las Ideas, entre ellos no hay conexión. Consecuencias: Hay una *indiferencia* hacia las cosas terrenas y lo *real* es únicamente lo de arriba. B. Interpretación *concreta*: conecta sin identificar el mundo sensible del mundo de las Ideas. Consecuencias: Hay en las cosas algo de *divino*, lo que les da un *valor* especial. Este mundo es *puente valioso* e incluso más si se lo aprovecha entre el hombre y el mundo de las Ideas, porque *participa-comunica-imita-copia-presenta* al mundo superior. Cada cosa, intrínsecamente, realiza limitadamente una Idea divina. Por esto, el hombre es capaz de captar en lo material la riqueza de sentido. 1. *Colmado de forma eterna*: lleno, desbordante de una forma infinita. Cada cosa tiene en su interior o contiene una Idea eterna. San Agustín es del Norte de África, es una persona muy curiosa e interesada, todo le llama la atención y el asombro, pero no solo por su temperamento sino también por su *inteligencia*. Todo lo que ve lo conduce en su interior a Dios. Sus *sentimientos* y *apetitos* captan el valor de las cosas, este lo *afectan*, le pegan un golpe o sacudida, rompen con su indiferencia, neutralidad y lo interpelan. Esto mueve a su *voluntad* a querer y aceptar la realidad. Este es el dinamismo de su *corazón*: donde inteligencia, sentimiento y voluntad/decisión profundas se identifican, en lo que respecta a las opciones radicales de la vida. 3. *Alegoría de la caverna* (Platón es el hombre de la caverna): A. Descubre lo *verdaderamente real*. B. *Vuelve* para contárselo al resto: para formar, educar, realizar, *modelar* a los hombres. Este es el fundamento en Platón de que la *correcta interpretación*, por lo menos la que va en la línea de la intención del autor, de la doctrina de las Ideas es la *interpretación concreta* o es al menos la que elige San Agustín. Porque, de lo contrario, no tendría sentido que el hombre vuelva, luego de su *acenso metafísico*, a la caverna. Se hubiera quedado en la realidad de arriba bajo una indiferencia y cierto desprecio por el mundo sensible. Pero no lo hace, apreciando lo natural y el tiempo elevándolos a la eternidad, y esto es lo que San Agustín hace, y esto es el "Platonismo Cristiano": este mundo no se sostiene, pero es participación de Dios y sus Ideas, es el camino disponible que tenemos que aprovechar para llegar a Dios. Por esto tenemos que amar lo finito con un *nuevo amor*: el primer amor es el del mundo creado y el nuevo el del mundo recreado-redimido.

[126] Definición similar a la segunda, pero agrega realidad e idealidad. Realidad: conforma el bien, valor o plenitud de ser que es querido por la voluntad divina. Idealidad: es el contenido inteligible, verdad o perfección esencial que es pensada por la Sabiduría divina.

[127] Tercera definición de Idea.

5. *"La Idea está en la cosa; la cosa participa de la Idea; de este modo la cosa encuentra su patria en la eternidad y la Idea tiene historia. Verdad y valor se compenetran mutuamente; y así la verdad se hace ardiente* -≠frío- *y el valor lúcido*-≠ciego: amor romántico: amor al ideal-.*"*[128] *(p.8)*

San Agustín asimila el núcleo central del platonismo y lo afina o ajusta al creacionismo. El mundo ahora es creado y Platón le sirve a San Agustín para explicar esto. Si bien San Agustín no es un autor del todo sistemático y su filosofía puede extraerse de muchos de sus textos de manera dispersa, sin embargo, hay un lugar especial donde él trata acerca de la doctrina de las Ideas: en la cuestión 46 del libro de las 86 cuestiones.

Textos:

● **Interpretación de San Agustín**:*"Ciertamente no se equivocó Platón al afirmar que existe un **mundo inteligible**[129] (...) Efectivamente, él llamó mundo inteligible a la **misma razón eterna e inmutable mediante la cual Dios hizo el mundo**. Y **si alguien niega**[130] que ésta exista, de allí se seguiría la afirmación de que Dios hizo irracionalmente lo que hizo; o que, cuando lo hacía, o antes de hacerlo, no sabía lo que haría, si no había en Él una razón de hacerlo (ratio faciendi). Si en cambio la había, a ella parece haber llamado Platón mundo inteligible." (Retractationes I, 3, 2)*

● *"Se menciona a Platón como el primero en haber apelado a las Ideas (...) Son tan importantes, que nadie puede ser **sabio**[131] si no las entiende. (...)*

*En latín podemos llamar a las **Ideas**[132] formas o species, como para traducir literalmente. Ahora bien, si las llamamos **rationes**[133], ciertamente nos apartamos de la traducción propia, pues rationes se dice en griego 'logoi', no Ideas; sin embargo, quien quisiera usar este término no se alejaría de la cosa misma.*

○ *Son, entonces, las Ideas* [*ciertas **formas principales**[134] o razones estables e inmutables de las cosas; ellas mismas **no son formadas**[135], y por eso son eternas y se hallan siempre iguales, y están **contenidas**[136] en la divina inteligencia. Y si bien ellas no comienzan a existir ni terminan* -**no están en el tiempo**-, *sin embargo, se dice que según ellas es formado todo lo que **puede**[137] comenzar y terminar, y todo lo que comienza y termina. (...)*] **Definición de Idea.**

---

[128] Cada creatura es algo divino realizado en el tiempo.
[129] El mundo de las Ideas o razones eternas de Dios. Mundo no subsistente sino dentro de la Sabiduría de Dios, dentro de su mente.
[130] Sería decir que Dios hizo el mundo sin pensarlo, como si no supiese lo que hacía. La Sabiduría divina es todo el plan de la creación en Dios.
[131] La sabiduría es entender qué entendió Dios al hacer las cosas, ir a las causas primeras en el orden del ser o últimas en el orden del conocer. Es ver a las cosas en sus Ideas.
[132] εἴδω.
[133] San Agustín prefiere "razones", las "razones eternas", por más que no sea la traducción propia.
[134] Principios formales: causas formales; estables e inmutables por estar en Dios.
[135] Son los modelos sin modelo, las cosas tienen modelo.
[136] No como accidentes, sino identificados con su ser.
[137] Hay Ideas de todas las cosas posibles. Dios creó una cantidad finita de cosas, pero hay infinitos modos en los que su ser puede ser participado.

○ *¿Quién se atreverá a decir que Dios ha creado todas las cosas irracionalmente? (...) Por tanto,* ***cada una de ellas***[138] *ha sido creada mediante su razón propia. Y estas razones, ¿dónde hay que pensar que existen, si no es en la misma mente del Creador? Ciertamente, no contemplaba Él algo externo a Sí mismo a fin de crear las cosas según ese modelo: pues opinar así es* ***sacrílego***[139]*. Ahora bien, si estas razones de todas las cosas que han de ser creadas o han sido creadas están contenidas en la mente divina, y en la mente divina no puede haber nada que no sea eterno e inmutable, y además Platón llama Ideas a estas razones principales de las cosas, entonces no sólo existen las Ideas, sino que son verdaderas, y permanecen tales e inmutables; y por participación de ellas acontece que sea todo lo que es, de cualquier modo que es." (L. De 83 quaestionibus, q. 46)*

● *"Se llaman simples las cosas que son principal y verdaderamente divinas porque en ellas no es una cosa la cualidad y otra la sustancia, ni son divinas, sabias o felices por participación de otros. (...) Y no hay muchas, sino una sola sabiduría, en la que se encuentran inmensos e infinitos tesoros de cosas inteligibles, en las que están todas las razones invisibles e inmutables de las cosas, aun de las visibles y mudables, que han sido hechas por ella. Porque Dios no hizo cosa alguna sin darse cuenta [nesciens], lo que no puede decirse correctamente de cualquier artífice humano; por eso, si todo lo hizo a sabiendas, hizo ciertamente las cosas que conocía. De ahí se presenta a nuestro espíritu algo admirable, pero verdadero: que a nosotros este mundo no podría sernos conocido si no existiera; en cambio, con respecto a Dios, el mundo no podría existir si no fuera conocido por Él.*[140]*" (De Civitate Dei, XI,10, 3)*

Dionisio Areopagita (principal columna patrística griega del platonismo cristiano):

Base importante del Platonismo Cristiano, pero distinta a San Agustín. En San Agustín se aprecia en todo, en Dionisio solo en Metafísica y Teología (no desarrolla los demás grandes capítulos de la filosofía). Además, hay una influencia mucho más fuerte en San Agustín del Neoplatonismo, sobre todo de Plotino y Proclo.

Difusividad del Bien: *Bonum diffusivum sibi*: el bien es difusivo de si mismo. Principio platónico y neoplatónico. El *bonum* (bien entitativo) es la plenitud del ser. En la plenitud hay irradiación. En Aristóteles también esta este principio, pero en términos acto-potenciales: cuanto más acto mayor acción, actuar es ampliar el acto primero por el cual es posible realizar la acción. Del mismo modo, cuanto mayor bien se posea mayor capacidad para difundirlo, lo que se aplica máximamente en el Bien Supremo: Dios.

Ahora bien, Dionisio le cambia el sentido al principio: esta difusión del bien en el neoplatonismo -piénsese en el emanatismo y el ejemplo del sol de Plotino- es por necesidad

[138] *Singula* en latín: Cada cosa, hasta el granito de arena más minúsculo, existe porque Dios así lo quiere y Él conoce cada cosa personalmente, pues no podría ser de otra manera.
[139] Un sacrilegio es no respetar el carácter sagrado de una cosa, usar algo sagrado para un fin profano. En este contexto se usa como sacrilegio "intelectual": ¿Dios necesita contemplar modelos en otro -como el Demiurgo-?
[140] Analógicamente podríamos diferenciar en el acto creador de Dios, a su inteligencia que da la esencia a las cosas y su voluntad que les da el ser.

de naturaleza, pero en Dionisio el ser supremo, la suprema bondad, domina la irradiación, actúa por arbitrio de voluntad. Esta es la radical diferencia entre la metafísica del bien cristiana y el neoplatonismo pagano. Si el bien se difunde necesariamente, entonces necesariamente actúa del modo más perfecto (ej.: Leibniz, etc.). Si lo hace por voluntad, entonces puede decidir en que medida difundir la plenitud de su ser.

Consiguientemente, la creación es por un acto libre y de amor, Dios podría haber guardado en sí sus perfecciones. El amor es el fundamento de la participación. Dios quiere sin necesidad que otros participen de su perfección, y en especial las personas.

Unidad y multiplicidad: Otro tema con antecedentes platónicos y, sobre todo, en su desarrollo, neoplatónicos. Para el neoplatonismo la unidad tiende a absorber la multiplicidad, para Plotino lo múltiple es transitorio, pues está llamado a fundirse con el Uno. La multiplicidad es una caída-degradación-prolongación ontológica -cuasi panteísmo-, desde lo simple-uno-pleno a lo múltiple.

Para Dionisio, puesto que la difusividad del bien es voluntaria, entonces el ser y lo múltiple es una emergencia desde abajo, de la nada, hacia arriba, al ser. En el emanatismo las cosas salen de la sustancia divina. Por esto, como la multiplicidad y la diversidad se fundan en el querer de Dios de reflejar más su propia perfección, por lo tanto, son algo positivo. En esto también se acerca a la filosofía aristotélica: cada individuo tiene su ser propio y dependiente de Dios, no es una chispa de la sustancia divina, y está llamado a realizarse en su propia identidad, no a fundirse con el Uno. La esencia de cada cosa es la fuerza que la impulsa a realizarse en su ser según el plan de Dios: es la sustancia primera.

Participación: Ideas: pensamiento de Dios que configura un modelo para cada cosa. Cada Idea y creatura configura o realiza una perfección de Dios de modo parcial, pero en su ser propio y no panteísticamente. De este modo las cosas fragmentariamente reflejan a Dios, en quien todas las perfecciones se dan de manera simple. La participación implica, entonces, dos cosas:

1. Presencia íntima[141]: dentro de cada creatura está la presencia íntima de Dios. En este punto el panteísmo estaría de acuerdo[142], y es lo que el cristianismo les rescata como valioso, pero se distinguen por el punto 2.

[141] En latín *intimus*, superlativo de *inter* (*inter-interior-intimus*): "lo más ínterior" literalmente.
[142] En realidad, si miramos la fórmula de San Buenaventura, se distinguiría hasta en este punto, porque para ellos sería: "dentro e incluido".

2. Distancia infinita: Sin embargo, las creaturas son infinitamente distintos, porque Dios no se limita en nuestro ser propio.

San Buenaventura, como veremos más abajo, expresará esto con una fórmula genial: "Dios esta dentro, pero no incluido, y fuera, pero no excluido". En cualquier caso, la clave está en mantener la armonía entre presencia y distancia o inmanencia y trascendencia.

Jerarquía: como participación es recibir y realizar algo parcialmente que en Dios está de modo infinito e ilimitado, entonces esto implica la noción de jerarquía: el estatuto jerárquico de cada cosa está dado por la medida de la participación, por su esencia. El ser se realiza según diversos modos[143]. Esta escala jerárquica es continua y contigua, como una escalera: lo superior de lo inferior toca lo inferior de lo superior, y así sucesivamente. Dionisio pone un ejemplo: En general las plantas son hermafroditas, pero hay algunas que son sexuadas, lo que es propio de los animales. O la "prudencia de las hormigas", ejemplo que pone Santo Tomás también, que guardan en el verano la comida para el invierno.

Esto tiene sus consecuencias en la teoría evolutiva: la semejanza de las creaturas inferiores y superiores se explica desde lo superior, desde la Sabiduría del Creador. El evolucionismo metafísico explica estas semejanzas desde lo inferior.

Textos:

"Esta misma infinita ***potencia*** *de Dios penetra y se extiende por todas las cosas que* ***son***[144]*; y no hay cosa alguna entre aquellas cosas que son, que sean tan completamente ineficaces, que no tengan algún poder; sino que al contrario tiene cada cual un poder* ***inteligente*** *o de* ***raciocinio****, o que* ***siente*** *o que* ***vive****, o el propio de la* ***sustancia***[145] *y la misma capacidad de ser, si es lícito hablar así, tiene su ser de aquel mismo Poder supraesencial. [...]*

Pero los dones de esta Potencia inagotable llegan también hasta los hombres, y hasta los animales y plantas, y hasta toda la naturaleza del universo; porque sustenta aquellas cosas que están unidas para su mutuo concierto y armonía, y a las que están separadas, para que permanezcan sin confusión ni mezcla, según la limitación y manera de ser propia de cada cual, y de igual manera conserva también en el bien que les es propio a todos los órdenes y direcciones de este universo, [...] conserva además ***sin confusión***[146] *e indivisibles la* ***armonía***[147] *y síntesis de los elementos entre sí, y dispone la relación entre el alma y el cuerpo, y hace despertar en las raíces las fuerzas para alimentar y hacer crecer las plantas; al mismo tiempo hace permanecer las facultades esenciales de* ***todas las cosas***[148] *[...] nada hay en el universo que esté privado de la tutela e influencia del omnipotente poder divino." (De Divin. Nomin. VIII, 3-5, 334-337)*

[143] *Modus essendi*: "modo": medida.
[144] El obrar sigue y manifiesta al ser.
[145] Jerarquía: desde el ángel al inanimado pasando por el hombre, los animales y los vegetales.
[146] La individualidad es positiva.
[147] Una múltiple diversidad, pero en la que cada uno está en su lugar.
[148] Cada cosa.

"[149]Y en verdad, si supera todo razonamiento y todo conocimiento, y se halla también totalmente más allá de la inteligencia y la substancia –aquello que abraza, recoge y anticipa todas las cosas, mas quedando completamente ***inasible***[150] *para cualquiera, y sin posibilidad de ser sentido, ni imaginado,* ***ni pensado***[151]*, y sin que haya de él ni nombre, ni palabra, ni medio de alcanzarlo ni de conocerlo- ¿cómo podríamos emprender nuestra exposición sobre los nombres divinos? ¿No se demuestra que la Divinidad supersubstancial no puede ser denominada y está por encima de todo nombre?" (De Divin. Nomin. I, 5)*

"Así, pues, a la Causa de todas las cosas y que es superior a todas las cosas ***no se aplica ningún nombre***[152] *y* ***se le aplican todos los nombres de las cosas que son***[153]*, a fin de que sea reina de todas las cosas y todas las cosas graviten en torno a ella y de ella dependan, como causa, como principio y como fin (…)*

En efecto, (Dios) no es solamente la Causa que contiene, vivifica y perfecciona (…) sino que comprende en sí todos los seres de manera simple y sin límites a causa de los perfectísimos beneficios de su misma y única providencia, causa de todas las cosas, y por tanto es celebrada y nombrada de manera conveniente por todas las cosas que existen." (De Divin. Nomin. I, 7)

"Cuanto más nos elevamos hacia lo alto, tanto más ***se abrevian las palabras***[154] *por la visión unitaria de las cosas inteligibles. Así ahora, penetrando en la cima que sobrepasa a la inteligencia, encontraremos no la brevedad de las palabras, sino la falta absoluta de palabras y de pensamiento. (…) Ahora el pensamiento, subiendo desde las cosas inferiores hacia aquello que se encuentra por encima de todo, a medida que se eleva, se abrevia; y terminado el ascenso se hace completamente mudo, y se unirá totalmente a aquel que es inexpresable." (Teologia Mystica III)*

San Buenaventura OFM (de las columnas o pilares patrísticos pasamos a la Escolástica)

San Buenaventura o San Juan de Fidanza declara que no tiene ninguna pretensión de originalidad, su filosofía y teología son fieles a la verdad, enseñada especialmente por San Agustín de Hipona. Él es responsable de sistematizar las grandes intuiciones patrísticas, en metafísica, sobre todo, y particularmente de San Agustín. Esta síntesis puede tomar el nombre, como su núcleo más profundo, de *ejemplarismo*.

Todas las cosas de este mundo -las creaturas- responden a un plan divino, la Sabiduría divina guarda el plan y modelo de la creación. Las "razones eternas" o "Ideas divinas" son la causa

[149] De entrada, hay que reconocer que Dios está más allá de la capacidad del hombre: teología negativa o apofática.
[150] Dios no queda comprendido.
[151] Propiamente.
[152] Está por encima de todo nombre, en griego ἀνώνυμος: αν: sin; ὂνομα: nombre. Dios supera cualquier concepto delimitado y delimitante.
[153] En griego pantonimós, porque todos son una perfección divina reflejada en las cosas. Teología afirmativa o catafática y la vía de eminencia.
[154] Silencio místico, fundamento de la teología "mística" es, literalmente, la teología "muda". Ese es el mejor modo de conocer a Dios. En la medida en que más conozco a Dios, menos palabras tengo para hablar de Él: los conceptos son in-adecuados: su contenido inteligible no se adecua con la realidad que significan.

ejemplar de todas las cosas. Entonces, la mejor manera, la más profunda, de entender las cosas es verlas desde su causa ejemplar. La clave para entender la realidad y su sentido es ver la Idea de Dios de las cosas. Hay dos modos complementarios o armoniosos de entender las cosas, aunque uno sea superior al otro:

1. De abajo hacia arriba: la *ciencia* (scientia): entender las cosas desde sus principios intrínsecos, analizándolas y descomponiéndolas. Aquí lo *empírico* y *experimental* juegan un gran papel.
2. De arriba hacia abajo: la *sabiduría* modo más radical que entiende lo más profundo. Es entender las cosas desde la causa ejemplar, desde el plan divino, es ver como ve Dios.

¿Es posible el segundo modo de conocer la realidad? Sí, y de tres maneras o caminos:

1. *Sabiduría filosófica o natural*: es la *filosofía primera o metafísica*: Entender las cosas desde su raíz más profunda, es ver las Ideas participadas en las cosas, realizadas en ellas, no directamente a las Ideas. El estudio de la revelación natural: leer en el *liber naturae* la palabra de Dios, expresada concretamente en las cosas, que adquieren así carácter verbal.
2. *Sabiduría teológica o sobrenatural*: Conocer lo que Dios reveló de las cosas, de Él mismo, de su plan, etc. Estudiar la Revelación -*liber scripturae*- es ser sabio. Su punto de partida es la fe o la Revelación, pero desde ahí la profundización es racional, la inteligencia que se eleva para comprender.
3. *Sabiduría en cuanto don del Espíritu Santo*: Es también sobrenatural, pero no tiene un carácter activo, sino más bien pasivo, el esfuerzo humano es dejarse llevar o abandonarse al don del Espíritu. Es la forma más perfecta de Sabiduría y termina, en casos privilegiados, en la experiencia mística[155].

Sabiduría filosófica o natural: Para San Buenaventura San Agustín fue el más sabio de los pensadores. Ello se manifiesta en un discurso universitario denominado *Cristus unus magister omnia* —Cristo único maestro de todos—. En él señaló que, para Platón, el conocimiento consiste en participar las ideas divinas y habría recibido el don de la sabiduría. Para Aristóteles, en cambio, el conocimiento consistiría en conocer por las causas, de allí que habría recibido el don de la ciencia. San Agustín en cambio, habría logrado una síntesis de ambos pensadores.

[155] Ver pág. 7.

Para San Buenaventura es muy fuerte la experiencia de ver las razones eternas participadas en las cosas, por esto afirma que Dios está en las cosas. El Doctor Seráfico destaca el carácter que tiene la naturaleza de contactar con Dios. Este es quizás el fundamento, es decir, la explicitación intelectual -filosófico y teológica- de la espiritualidad franciscana: el ejemplarismo implica que Dios está en lo más íntimo de las cosas, por lo que estas tienen un parentesco con el Creador (por esto llamo al árbol y al animal "hermanos"). Igualmente, la orden de frailes menores históricamente ha dado más protagonismo en cuanto cara visible de la intelectualidad a Guillermo de Ockham.

La participación es la presencia de Dios en todas las cosas, presencia la cual se da en diversos grados que conforman las "gradas" por las cuales se da nuestro "itinerario" hacia Dios -*itinirerium mentis in Deum*-[156]. El presupuesto filosófico es que *toda causa deja su huella en el efecto*[157]: principio filosófico/metafísico para entender la doctrina de San Buenaventura.

Ahora bien, esta huella se da en tres grados:

1. *Vestigio*: Huella en las cosas corpóreas -no materiales: serían en todas las cosas-. El vestigio habla de una causa, muestra a su *principio*: Dios.
2. *Imagen*: Huella en los entes espirituales, refleja aún más al Creador. Esta dada por el conocimiento y el amor que conforman el espíritu. Estas características hacen de la imagen una huella dinámica: cuanto más conozco y amo al Creador más imagen soy de Él. La imagen dice a Dios como *objeto*: ser *imago Dei* es ser *capax Dei*.
3. *Semejanza*: participación o inhabitación de la Trinidad en el alma por la gracia: don gratuito infuso (todos los hombres, por ejemplo, son imagen de Dios, pero no todos su semejanza). La gracia nos habla del Creado como *don infuso*.

Los hombres -por su constitución anímico corpórea: inteligencia, voluntad, apetitos, sentidos, etc.- se introducen en el conocimiento de Dios por sus pasos a través, en primer lugar, de los vestigios -de lo menos inteligible en sí, que es lo más conocido para nosotros, a lo más inteligible en sí, que es lo menos conocido para nosotros[158]-, sin embargo, desde ellos va ascendiendo, pasando de la imagen a la semejanza. ¿Por cuál imagen? La propia: *interioridad*.

[156] Obra más bien teológica, pero con un trasfondo filosófico. Mens: lo más elevado o profundo del hombre, como el alma o corazón. In Deum y no ad Deum: el camino del alma (inteligencia, sentimientos y voluntad) es para entrar en Dios.

[157] Mientras más perfecto es el efecto más marcada tiene la huella. Mientras mayor es la acción causal, mayor es la huella que imprime en el efecto: la acción de Dios produce la totalidad del ser de la cosa, por lo tanto, la marca creatural es la máxima impresión de una cosa.

[158] Esto está en Aristóteles (véase la Física) también. En Platón véase la alegoría de la caverna: el hombre ve primero el reflejo de las cosas en el agua y luego, finalmente, el sol.

San Francisco, fundador de la orden de frailes menores, tiene una visión en la que ve tres pares de alas de un ángel y San Buenaventura intenta explicar esta visión desde estos tres conceptos mostrando el ascenso hacia Dios mediante estas alas: Por el vestigio y en el vestigio, por la imagen y en la imagen, por la semejanza y en la semejanza.

Santo Tomás de Aquino OP

En este tema (núcleo de verdades metafísicas: Ideas, Ejemplarismo, Participación, etc.) Santo Tomás sigue al Platón a su manera, lo que no quita que en muchos otros temas (antropológicos, gnoseológicos, éticos, etc.) siga a Aristóteles e incluso que critique a Platón. Pero en Metafísica Santo Tomás suele citar preferentemente a Platón. Lo que quizás halla que aclarar es que no tuvo un contacto directo de Platón, sí de Aristóteles, pero lo conoció a través de mediadores (como San Agustín, Dionisio, etc.). Varios autores señalan esta preferencia metafísica de Santo Tomás por Platón: Norberto del Prado, Cornelio Fabro, etc.

Podemos distinguir dos temas, pero que están muy relacionados entre sí y guardan implicancias mutuas: Ideas/Ejemplarismo y Participación. Ambos temas se encuentran asumidos en una metafísica creacionista y no por una concesión o transigencia con el platonismo o con San Agustín.

Textos

1. ***Ideas*[159] *y Ejemplarismo***:

1 **[***"Puesto que el mundo no procede del azar, sino que ha sido hecho por Dios, que actúa inteligentemente, como se mostrará más adelante (q.47, a.1), es necesario que en la mente divina exista la forma, a cuya semejanza el mundo fue hecho. Y en esto consiste la razón de la* ***Idea***[160]*". (S.Th. I,15,1)***]**[161]

2 **[***"Pero Dios no se conocería perfectamente a sí mismo, si no conociera* ***todos los modos en que su perfección es participable***[162] ***por otros***[163]*." (S.Th. I,14,6, c)***]**[164]

3. "Mas la divina esencia es algo que excede a todas las creaturas. De donde puede ser tomada como la razón propia ('propria ratio') de cada una de ellas, en cuanto que es participable o imitable de diversos modos por las diversas creaturas." (S.Th. I,14,6, ad 3m.)

[159] Pueden ser conocidas por dos caminos: o de arriba hacia abajo o de abajo hacia arriba.
[160] Forma según la cual son creadas las cosas.
[161] *Via a posteriori*: el mundo es inteligible, por lo tanto, procede de una inteligencia: Dios hizo las cosas inteligentemente: ya está en Anaxágoras esto.
[162] Vemos como Ideas o el Ejemplarismo se relaciona con participación.
[163] Hay Ideas de los infinitos modos posibles, incluso los que nunca existirán. Aunque de hecho Dios haya creado una cantidad finita de modos. Dios conoce con *simple inteligencia* los modos posibles y con *visión* a los efectivamente dados o reales.
[164] *Via a priori*: Dios es perfecto, se conoce perfectamente a sí mismo, lo cual no haría si no conociera todos los infinitos modos en los que su perfección puede ser participada.

4. "El término 'idea' en latín se dice forma (…) Ahora bien, la forma de una cosa, existiendo fuera de esa misma cosa puede tener dos sentidos: o es el ejemplar de aquél de quien se dice forma; o es su principio de conocimiento, al modo como se dice que las formas de los cognoscibles están en el cognoscente. Y en cuanto a ambos es necesario afirmar que hay Ideas." (S.Th. I,15,1, c.)

5. "Puesto que las Ideas fueron concebidas por Platón como principios de conocimiento y de generación de las cosas, a ambas cosas se ordenan las Ideas en cuanto puestas en la mente divina. Así la Idea como principio de producción de las cosas puede llamarse ejemplar, y corresponde al conocimiento práctico. En cambio, como principio cognoscitivo se llama propiamente razón, y puede corresponder también a la ciencia especulativa." (S.Th. I,15,3)

6. [165] "Así entonces, es preciso que en la mente divina estén las razones propias de todas las cosas. De donde dice Agustín, en el libro de las ochenta y tres cuestiones, que cada cosa singular fue creada por Dios mediante su razón propia. De donde se sigue que en la mente divina ***hay una pluralidad de ideas[166]****.*

Cómo es posible que esto no repugne a la divina simplicidad, es fácil de ver, si consideramos que la idea de lo operado está en la mente del que opera como lo que es entendido [quod intelligitur]; y no como la especie mediante la cual es entendido [qua intelligitur], que es la forma que actualiza al intelecto. [...]

Ahora bien, no es contra la simplicidad del intelecto divino, el que entienda muchas cosas; sería contrario a su simplicidad, si su intelecto fuese in-formado por muchas especies. De donde decimos que existe una pluralidad de ideas en la mente divina, en cuanto entendidas por Él[167].

Lo cual puede ser visto del siguiente modo. Dios conoce su propia esencia perfectamente, por lo cual la conoce según todo lo que ella es cognoscible. Mas ella puede ser conocida no sólo según lo que es en sí, sino también en cuanto que es participable según algún modo de semejanza por las creaturas. […] Así, por tanto, en cuanto Dios conoce su propia esencia como imitable por tal creatura, la conoce como propia razón y como idea de dicha creatura." (S.Th. I,15,2)

¿Conoce Dios el mundo?[168]

7. "Debe considerarse que el Filósofo quiere mostrar que Dios se entiende a sí mismo, y no a otra cosa, en la medida en que lo entendido es ***perfección[169]*** *del que entiende y del mismo entender. En efecto, es evidente que ninguna otra cosa puede ser entendida por Dios de modo tal que sea perfección de su intelecto. Sin embargo, de aquí no se sigue que le sean desconocidas todas las cosas distintas de Él, puesto que* ***entendiéndose a Sí mismo entiende todas las otras cosas[170]****. Lo cual se manifiesta del siguiente modo[171].*

[165] Sobre la cantidad de Ideas presentes en la mente divina: argumento negativo por el cual parecería que en Dios no hay muchas Ideas, sino una sola: PM: Las Ideas se identifican con la esencia de Dios. Pm: Dios es uno en esencia. C: Hay una sola Idea.

[166] Idea en cuanto lo conocido, tanto lo posible como lo real -los infinitos modos-, no en cuanto accidente o concepto.

[167] La pluralidad de objetos no multiplica al acto por el cual los conoce.

[168] Recuérdese que para Aristóteles no directamente, y por esto no gobierna al mundo directamente, sino por intermediarios (las formas puras, etc.). Lo que se extiende hasta la filosofía árabe.

[169] Acto o forma: Dios no es actualizado, informado, determinado por las cosas. El intelecto humano sí.

[170] Dios conoce *directamente* en sus Ideas a las cosas -en el hombre es al revés-.

[171] Deducido del planteo aristotélico: a Santo Tomás le preocupa corregir, completar y continuar a Aristóteles hacia una metafísica creacionista, y lo hace, de hecho, con sus mismos principios, mostrando cómo su filosofía

Dado que Él es su mismo entender, y que además Él es lo más digno y lo más poderoso, es necesario que su entender sea perfectísimo; por lo tanto, se entiende a Sí mismo perfectísimamente. Ahora bien, cuanto más perfectamente es entendido un principio, tanto más es entendido en él su efecto: pues los efectos (principiata) están contenidos en la virtud del principio. Y puesto que, del Primer Principio, que es Dios, dependen el cielo y toda la naturaleza □ como está dicho □ es evidente que Dios, conociéndose a Sí mismo, conoce todas las cosas." (In XII Metaph., L. XII[172]*, 1, 11, 2614-15)*

2. ***Participación***[173]:

Confrontación con Platón: a. explicación; b. juicio de Santo Tomás.

8. **1º Orden Predicamental:** *"Platón afirmó la existencia de especies separadas de todas las cosas (...) Y del mismo modo que afirmaba una idea separada de hombre y de caballo, a las que llamaba hombre por sí y caballo por sí, también afirmaba una idea de ente y una idea de uno separadas, a las que designaba ente por sí y uno por sí, y por participación de ellas cada uno es llamado ente y uno. Ahora bien, aquel que es bueno por sí y uno por sí, él decía que es Dios, y que por Él todas las cosas se dicen buenas por participación.*

2º Orden Trascendental[174]: *Y aunque esta opinión parece irrazonable en cuanto a afirmar especies separadas y subsistentes por sí de las cosas naturales, como prueba Aristóteles de muchas maneras, sin embargo, es absolutamente verdadero que existe algo uno que es bueno por su esencia, al cual llamamos Dios, como hemos visto más arriba. Y con esta opinión concuerda* ***Aristóteles***[175]*." (S.Th. I,6,4)*

9. **Aplicar la participación al ser es llegar a la *creación***: *"Todo lo que de algún modo es, es causado por Dios. Pues si algo se encuentra en alguien por participación, es necesario que sea causado en él por aquél a quien conviene esencialmente (…)*

Dios es el mismo ser subsistente por sí ('ipsum esse per se subsistens'). Y (…) el ser subsistente no puede ser sino uno sólo. (…) De aquí resulta que todas las cosas distintas de Dios no son su ser, sino que participan el ser. Por eso es necesario que todas las cosas que se diversifican según una diversa participación del ser, de modo que sean más perfectas o menos perfectas, sean causadas por un (sólo) primer ente, que es perfectísimo.

De donde también Platón dijo (Parm. c.26) que a toda multitud es necesario anteponer la unidad. Y Aristóteles dice, en II Metaphys., que aquello que es máximamente ente y máximamente verdadero es causa de todo ente y de todo lo verdadero." (S.Th. I, 44,1)

---

se orientaba hacia una filosofía cristiana. Y, curiosamente, en este punto, lo interpreta, conecta y corrige también con Platón, no de manera extrínseca sino deduciendo la doctrina platónica, como si en la aristotélica estuviese contenida -que, en el fondo, en este punto por lo menos, lo está pues es una constante metafísica- de los principios aristotélicos. Platón completa a Aristóteles.

[172] Aquí Aristóteles afirma que Dios es el primer motor inmóvil, es acto puro, es eterno y de él dependen el cielo y la materia. Santo Tomás agrega: ¿qué acto puro? Acto Puro de Ser.

[173] En este tema Santo Tomás hace confluir a Platón y Aristóteles. Es un concepto originado por Platón para plantear la relación entre los dos mundos, pero desarrollado en una metafísica creacionista. Por esto, Santo Tomás corrige su *aplicación*: en Platón era válido para las esencias: los individuos de la esencia ciprés participan de la esencia ciprés que existe en sí, es subsistente en el mundo de las Ideas; en Santo Tomás participación es un concepto analógico que se aplica a las perfecciones que admiten un más y un menos, que son intensificables. Y les da un *contenido metafísico*: participación en el ser, que es propiamente *creación*.

[174] En realidad, Santo Tomás no habla de propiedades "trascendentales", sino de propiedades universalísimas o comunísimas.

[175] Critica a la participación, pero no en este punto, en esto esta de acuerdo: Metafísica L. II, c. 2: lo máximamente verdadero y bueno es causa de todo lo bueno y verdadero.

*10. "**Todo lo que es algo por participación se reconduce**[176] **a algo que sea eso mismo por su esencia, como a lo primero y sumo**[177] (...) Por tanto, como todas las cosas que son participan el ser y son entes por participación, es necesario que en la cima de todas las cosas exista algo que sea el mismo ser por su esencia, o sea que su esencia sea su ser: y éste es Dios, que es causa suficientísima, dignísima y perfectísima de todo el ser, de quien todas las cosas que son participan el ser." (In Joh. Evang. Lectura., Prologus*[178]*)*[179]

11. **Segunda vía de la segunda parte**:*"Cuando algo se encuentra participado por muchos de diversos modos, es preciso que les sea conferido por aquél en quien se encuentra más perfectamente, a todos aquellos en quienes se encuentra de modo más imperfecto. Pues las cosas a las que algo se atribuye positivamente según un más y un menos, lo tienen por su mayor o menor cercanía a algo único: pues si a cada uno de ellas le correspondiera por sí misma, no habría razón por la cual se encontrara más perfectamente en una que en otra. Como por ejemplo vemos que el fuego, que está en el extremo de la calidez, es principio del calor en todas las cosas cálidas. Ahora bien, es preciso afirmar un ente único que sea el ente más perfecto y más verdadero: lo cual se prueba porque hay una causa del movimiento totalmente inmóvil y perfectísima, como ha sido demostrado por los filósofos. Por lo tanto, es preciso que todas las otras cosas menos perfectas reciban de él el ser. Y ésta es la demostración del Filósofo." (De Pot. 3,5)*

Entonces, ¿qué es la participación? Participar es *poseer limitadamente una perfección que en sí existe ilimitadamente*, por esto solo es aplicable a las perfecciones que pueden tener diversos grados, *secundum magis et minus et secundum analogía*, pues consisten en algo divisible tanto perfecciones o propiedades unívocas -+/- dentro de la misma especie: accidentes como sabiduría, ciencia, etc.- como análogas o perfecciones puras o simples, ya sea trascendentales -ser, bondad, verdad, belleza, unidad, etc.- como no trascendentales -vida, entender, querer, etc.-. Es, literalmente, tener o tomar en parte: *partem capere*. Ahora bien, la participación *solo describe al ente*, es un momento *estático*, y todavía no significa que sea causado, aunque *necesariamente* se *deduzca* de la participación que lo sea, momento *dinámico*.

La participación se ve por experiencia (es evidente que nada en este mundo tiene *todo* el ser, si lo tuviese todo sería *el* ser) mediante tres caminos distintos: 1. Platónico: porque lo múltiple

[176] Lease: es causado por.

[177] Principio de causalidad en términos de participación, presente también en *Summa Theologiae* I, 44, 1 y en *De Potentia* 3, 5.

[178] En el Prólogo presenta cuatro caminos por los cuales se llega a la existencia de Dios, todos parten de un *dato de experiencia*, lo que no quiere decir de *experiencia inmediata*, se trata de una *experiencia intelectual*, que se puede hacer evidente mediante la demostración, por distintos caminos: tres concretamente: multiplicidad, gradualidad, composición. Por esto, pese a ser de experiencia, implica o exige una mayor penetración. Pero, en cualquier caso, es válido como punto de partida. ¿Cuál es el dato? Que todo ente finito es por participación: de este punto se deducen tres cosas: 1. La existencia de Dios. 2. La creación: Dios es el Creador de todas las cosas. 3. La distancia radical entre Dios y las creaturas. En la *Summa Theologiae* no utiliza este argumento por la exigencia intelectual que implica su compresión para ser punto inicial, lo cual contradice el propósito de la obra.

[179] Texto muy importante, citado y reflexionado por ejemplo por Cornelio Fabro.

supone una unidad. 2. Aristotélico: porque lo que se posee en grados supone un máximo. 3. Aviceniano: porque la perfección está compuesta con el sujeto.

De poseer una perfección por participación y no por esencia[180], se deduce:

1. Que el sujeto *tiene* la perfección y *no es* la perfección.
2. El sujeto *se compone* con la perfección, como la *potencia* al *acto*: la propiedad actualiza, informa, determina, perfecciona al que la recibe.
3. El sujeto tiene o posee la perfección *limitadamente*: la perfección *está contenida* en el sujeto (como el agua que es vertida en el vaso es contenida en él según sus límites).

Por esto, la perfección *no brota del sujeto mismo*, sino que le es dada, viene de afuera, *la recibe de otro*. Necesariamente, para explicar su actual posesión, la tiene que tener recibida por aquel quien la tiene ilimitadamente, de modo máximo y no como él, pues si aquel otro por quien la recibe también la recibe de otro, entonces se procedería al infinito y no podría explicarse la presente posesión de la perfección en el sujeto. Se sigue que este sujeto, dador de la perfección:

1. *Es* la perfección.
2. Se *identifica* con él. Por lo tanto, es *acto puro*.
3. En él la perfección se encuentra *ilimitadamente*.

En estos puntos Platón y Aristóteles concuerdan. Santo Tomás trata en el opúsculo filosófico "*De substantiis separatis*"[181] en el capítulo tres precisamente este tema. Y esta es la tesis de

[180] También la *contingencia* y *consistencia* de las creaturas: consistencia porque la creatura *tiene* ser, pero contingencia porque lo tiene *por participación*.

[181] Cap. 3: *De convenientia positionum Aristotelis et Platonis*: en lo que coinciden o confluyen, pero acerca de las substancias separadas o formas puras, tema clave, aunque específico, pues revela más la distinción y composición real de la *essentia* y el *esse*: las substancias separadas no se componen hilemórficamente, pero si acto-potencialmente: esencia -potencia- y ser -acto-.
Este es uno de los textos donde Santo Tomás repite el principio de causalidad en términos de participación: "Todo aquel que participa de otro, recibe lo que participa, de aquel de quien lo participa, y en cuanto a lo que participa de otro, aquello de que participa, es causa del mismo". Platón: Dios es Uno y Bueno *per se* y las sustancias inmateriales -las Ideas del mundo superior- son unas y buenas por participación, y son creaturas. Aristóteles: Poseer una propiedad o perfección: 1. Por esencia: el sujeto es la propiedad, la "posee" ilimitada o absolutamente: Dios es uno y bueno *per se*. 2. Por participación: el sujeto no es la propiedad, sino que se compone con ella, como el principio potencial respecto del acto, con lo cual tiene o posee la perfección: tiene composición acto-potencial, pero no materio-formal -más allá de que está composición también se plantee en términos acto-potenciales-. El limite según el cual tiene la perfección está dado por la medida de su esencia que se identifica con su forma en su caso -en el hombre, por ejemplo, la medida de la participación, es decir, la medida esencial, si bien es regida por la forma sustancial, sin embargo, es por el cuerpo y el alma. Por lo tanto, no surge de su propia esencia, que es como un recipiente, sino que viene de afuera: se deduce de la descripción estática del ente como participado que, entonces, necesariamente es causado. Platón y Aristóteles dicen lo mismo en idiomas distintos -lo que no quieta que Aristóteles rechace el término de participación y su aplicación en el orden predicamental en los universales circunscriptivos.

Fabro, por la cual se plantea cómo Platón y Aristóteles, su filosofía, sus principios, se dirigen a una idea creacionista, que resumimos en tres puntos:

1. La *prolongación* de la noción de *participación en Platón* y de *acto y potencia en Aristóteles* en una *metafísica del ser* lleva a la *creación*.
2. Santo Tomás hace *converger*, quizás no a Aristóteles y Platón, pero sí a la *filosofía aristotélica y platónica* con su *metafísica del ser y creacionista*.
3. El puro *Aristóteles sin Platón* asegura la *inmanencia*, pero no la *trascendencia*, pues la *forma* está en la cosa y se explica por ella. Sin embargo, el puro *Platón sin Aristóteles* asegura la *trascendencia*, pero no la *inmanencia*, pues la realidad se explica directamente por su principio extrínseco.

Debilitamiento y decadencia del Platonismo Cristiano:

Debilitamiento y decadencia *histórica*, no filosófica, pues el núcleo de verdades asumidas de la metafísica Platón, Ideas-Ejemplarismo-Participación, y ordenadas según la metafísica cristiana creacionista es siempre actual y perenne. La verdad no decae, pero si su desarrollo y quizás su interpretación.

Duns Scoto (Escoces franciscano del año 1266-1308 -muere muy joven: 42 años-)

Inaugura una nueva escuela franciscana: la "segunda escuela franciscana" -la primera es la de Alejandro de Hales y San Buenaventura-. La cual es filosóficamente distinta a la primera. Es un autor crítico y pretende ser original, de hecho, remarca sus diferencias con los pensadores anteriores. Uno de los hitos históricos que marca el quiebre entre una y otra, y entre el apogeo del Platonismo Cristiano y la decadencia, es la prohibición -no declaración de herejía o excomunión- de enseñanza de algunas tesis aristotélicas y averroístas en el 1270 y 1277. En el primer año, cuatro años antes de la muerte de Santo Tomás, fueron unas 15/20 tesis, en el segundo unas 200, y algunas eran enseñadas y defendidas por Santo Tomás, por lo que de

---

De este modo, la metafísica de Platón y Aristóteles llevada a su lugar deviene en una metafísica de los trascendentales: y especialmente del *esse*: que es creación: ser creado es no identificarse con el propio ser, participar en el ser y, por lo tanto, ser causado por Dios. Pueden ser llevados, en el fondo, a una metafísica creacionista, y, de hecho, lo hicieron con Santo Tomás: Aristóteles habla del acto puro, Santo Tomás de acto puro de ser; Platón habla de participación en el orden predicamental, Santo Tomás en el trascendental -la primera participación y fundamento de las otras es la participación en el ser-.
Esto puede apreciarse también en De Potentia 3, 5 donde agrega a Avicena y la vía de la composición, en ST I, 46, 1, donde cita el Parménides: "toda multiplicidad -con una perfección común: el ser- supone una unidad fundante"; y la metafísica: "el máximo ente y verdad es causa de todo ente y toda verdad". Platón y Aristóteles, entonces, no llegan a la idea de creación, pero van en camino, por esto Santo Tomás integra su núcleo metafísico a una metafísica creacionista, del ser.
En el fondo coinciden con los dos núcleos de la metafísica cristiana: Distinción radical y fundamental entre el Creador *-ens per se-* y la creatura *-ens per participationem-* y la creación.

hecho produce que San Alberto vaya de Colonia a París a defender a su alumno. Esto marca cierto inicio a un recelo entre la fe y la razón.

Su metafísica es clara y explícitamente inspirada en Avicena -el primero de los esencialistas-, es decir, es de corte *esencialista*. El esencialismo defiende, en general, dos tesis:

1. El ente en cuanto ente es el objeto de la metafísica: propio del aristotelismo aviceniano.
2. Entidad propia de la esencia, independientemente de la existencia: Hay un *esse essentiae* ≠ *esse* de existir. Hay una primacía de la esencia en la constitución del ente finito, a la cual el ser se le agrega extrínsecamente, casi como un accidente.

La esencia se puede encontrar en tres estados:

1. Individualizada: en las cosas físicas.
2. Universalizada: como ente lógico.
3. En sí misma: la pura esencia, ni individualizada, ni universal.

El tercer estado vendría a ser casi como las Ideas platónicas, pero no son subsistentes. La Física estudia el primer estado, la lógica el segundo y la metafísica el tercero. La esencia en sí misma considerada vendría a ser la estructura esencial misma independientemente de su realización física o de su abstracción lógica y sus relaciones.

Hay tres tipos de distinciones:

1. Real: independientemente de mi pensamiento.
2. Lógica o de razón: que realiza o introduce mi mente cuando conoce.] Clásicas.
3. *Formal*: es más que una distinción lógica, pero menos que una distinción real. Se da entre dos formas o esencias. Es una distinción introducida por Scoto.

Por ejemplo: Un ciprés es una sustancia, corpórea, viviente y vegetativa. Ahora bien, en la sustancia corpórea la corporeidad informa a la sustancia, a su vez la sustancia corpórea es informada por la forma viviente, y así cada nota es una forma. Entre cada forma, dice Scoto, hay una distinción formal, ni lógica, como diría Santo Tomás, ni real. Por último, agrega, hay una última forma, distinta del resto, pues mientras que las anteriores son formas esenciales compartidas con otros individuos de la misma especie e incluso del mismo género, que es la forma de la individualidad, propia de cada uno. Por ejemplo, en el individuo Juan la última forma sería la Juaneidad. Esta forma es llamada haecceitas, la estidad. Nótese como la individuación ya no es producto de la materia sino de la forma.

¿Cuáles son las consecuencias del planteo esencialista? Analicemos primero el esencialismo en Avicena: él habla de creación, un acto en el cual interviene: 1. El intelecto divino: constituye las esencias, es el campo de la necesidad (Dios conoce necesariamente todas las Ideas posibles en las que su ser puede ser participado), pues la esencia de por sí es necesaria. 2. La voluntad divina: da la existencia a las cosas, es el campo de la libertad y la contingencia, las cosas podrían existir o no. Sin embargo, Avicena pone demasiado peso en la inteligencia divina, y casi que borra la voluntad. Cae en un necesitarismo intelectualista: Dios crea las cosas *ex nihilo* y no de su sustancia, pero necesariamente. Es un esencialismo necesitarista intelectualista.

Ahora bien, Duns Scoto, por su parte, no puede seguir en esto a Avicena, le pone un cierto límite a su filosofía. Corrige o compensa el necesitarismo aviceniano que niega la voluntad y la libertad divina con un esencialismo *voluntarista*. Hay una primacía de la libertad que acentúa la voluntad de Dios, pero opaca casi completamente su inteligencia.

Que las Ideas en Dios, las cuales Scoto no rechaza, se subordinen a la voluntad divina, lo que Scoto acentúa, es correcto si significa que la voluntad de Dios hace reales las Ideas posibles, pero no es correcto si significa que solo es real lo que elige la voluntad de Dios.

¿En que consiste concretamente el *voluntarismo*[182] con el cual Scoto compensa esencialismo -entidad propia de las esencias, distinción formal de las formas, etc.-?

1. La voluntad no presupone la inteligencia (o el acto de la inteligencia). Para Scoto no vale el principio por el que "nadie ama lo que no conoce". El argumento es que si la voluntad necesariamente elige lo que ve o le presenta la inteligencia entonces no hay libertad. En general, cualquier tipo de orden entre la inteligencia y la voluntad lo rechaza.
2. El cielo es más amor o gozo de Dios que visión de Dios.
3. Moral[183]: los mandamientos de la primera tabla (primeros tres o cuatro)[184] son absolutamente necesarios, pero los otros 6/7 dependen enteramente de la voluntad de Dios. Lo que se opone a la tesis clásica que los 10 mandamientos son de orden natural, el cual es participación de la ley eterna que es Dios mismo. Dios puede cambiar las leyes naturales, en el sentido de físicas, como la ley de la gravedad, etc., pero no puede

[182] En este caso aplicado a Dios, pero se aplicaría al hombre también.
[183] Cfr. nota nº 31.
[184] "Amarás a Dios sobre todas las cosas". "No tomarás el nombre de Dios en vano". "Santificarás las fiestas". "Honrarás a tu padre y a tu madre".

mandar que matar o robar este bien. Para Scoto sí: tener que elegir qué esta bien según un estándar superior a la voluntad, es decir, presentado por la inteligencia, significaría que Dios no es libre y que la bondad y la maldad es independiente de Él en absoluto.

4. Ley: relacionado con el punto anterior. Cualquier ley para una postura clásica involucra tanto a la inteligencia cuanto a la voluntad. De hecho, cuando se habla de una "orden", la palabra incluye estas dos características involucradas, pues puede significar tanto la correcta disposición de cada cosa en su lugar –"el cuarto está en orden"- correspondiente cuanto un mandato –"te ordeno que te detengas"-. Podríamos decir: "En toda ley hay un orden -primer sentido- que es una orden -segundo sentido-". Además, el segundo sentido del orden, expresado sensiblemente en la ley civil o positiva, es posterior al primer sentido de orden por el cual se capta el valor, los límites, el lugar, etc., de las cosas en la naturaleza y según el plan divino[185].

   En Scoto hay una acentuación de la sanción de la ley por la voluntad, hay una concepción más moralista del deber y de la ética.

5. Platonismo Cristiano: Hemos visto que es ver el mundo como expresión de la Sabiduría de Dios, con lo cual son de gran importancia las esencias ejemplares, pues me permiten ir de las cosas a Dios. En Scoto esta mirada de las cosas se debilita por el acentuamiento de la voluntad.

Guillermo de Ockham (Británico de la Universidad de Oxford donde Scoto ya es importante. 1298-1349)

Acentúa la postura de Scoto y derrumba por completo el Platonismo Cristiano. Su pensamiento filosófico -lógico y algo de teología natural- y teológico es mitad scotismo radicalizado o extremista y mitad anti-scotista. Lo que se ve en las dos grandes líneas de su pensamiento: 1. La primera, por la cual es anti-sctotista, es el nominalismo: el cual es anterior a él -s. X, XI, XIIX con Roscelino: el universal es un *flatus vocis*-, pero que él sistematiza y encabeza de manera escolar. Dicha escuela nominalista era llamada "los modernos" (de *modus* y *hodiernus*: al modo de hoy). 2. La segunda, por la cual es scotista radicalizado o extremista, es el voluntarismo.

Nominalismo: No hay esencias universales -ni en la mente ni en la realidad, ni en acto ni en potencia- El único universal es la palabra[186], el nombre -*nomin*-: los conceptos expresan solo

[185] Ley eterna/divina => ley natural => ley civil/positiva.

[186] Admite solo el universal que desde el realismo moderado se llama *in significando*: término oral o escrito, signo sensible externo del concepto.

individuos, pues no existe otra cosa. La cuestión es que los puedo representar *distincte* o *confuse*. La representación confusa del concepto sería lo que se conoce como universal. En realidad, es el concepto desdibujado o vaciado suficientemente de características comunes que puede adaptarse en muchos. Es el concepto vago o genérico que puedo aplicar a muchos por denominador común. Scoto es contrario a esto, él es realista exagerado.

Voluntarismo: Defender a ultranza la libertad del Creador, tanto es así que, por ejemplo, puede hacer hasta lo lógicamente imposible -como que el pasado no hubiese sido-. Dios es absolutamente soberano y Omnipotente, lo cual va más allá de su intelecto o Ideas. Por esto, a diferencia de Scoto que solo lo aplica a los últimos 6/7, todos los mandamientos dependen exclusivamente de la arbitrariedad voluntaria de Dios. El ejemplo que pone es: Dios podría haber mandado que lo odiemos sobre todas las cosas. Y lo mismo con la ley.

Es famoso Ockham por su "navaja" ("La navaja de Ockham"): es un principio de economía metafísico: no hay que multiplicar los entes o los principios sin necesidad. Distinciones como materia y forma, intelecto agente y posible, etc., son sutilezas innecesarias que hay que eliminar -cortar-.

El nominalismo y el voluntarismo los combina perfectamente, eliminando todas las esencias y el orden natural, junto con las huellas de Dios en las cosas, poniéndole fin al Platonismo Cristiano -y a la filosofía en general, especialmente la teología natural-. La creación queda reducida al poder de Dios, pero no me permite acceder a Él, no me lleva a Él.

Por otra parte, como habíamos visto con Émile Bréhier, el voluntarismo siempre está asociado al fideísmo, pues si en última instancia todo responde a la arbitrariedad de Dios que puede actuar en la creación, entonces no podemos buscar las razones en las cosas, sino escuchar lo que Él nos dice.

Estas consecuencias de su planteo producen una *grieta filosófica*: entre el fideísmo: la pura fe sin razón; y la ciencia: reducida a la comprensión de lo fáctico, a la ciencia empírica: sin esencias universales en las cosas, solo nos queda conocer lo sensible y se cae en un empirismo: la única fuente de verdad es lo experimentado por nuestros sentidos y la inteligencia simplemente es un sentido superior que organiza la información recibida y conserva las imágenes individuales, etc. Se elimina a la filosofía como puente, como ciencia no de lo físico, sino de lo meta físico, y como soporte de la fe, como su preámbulo.

Además, se cae en una moral del puro deber y la obligación en el cumplimiento de la ley. La moral pasa a ser algo extrínseco al sujeto y no una realización o desarrollo perfectivo de las exigencias de su naturaleza (pues tal naturaleza o esencia no existe).

Es el *fin de la Escolástica* y el paso al Renacimiento en el s. XIV: identificamos varias causas:

1. Logicismo: en la Escolástica la lógica brindaba un apoyo a la sistematización de las doctrinas, con un fundamento y base sólida. Ahora, la estructura lógica o la coherencia pasan a ser más importantes que el contenido mismo, que pasa a ser accidental. Se cae en un formalismo extrínseco de sutilezas extremas que no explican la realidad.
2. Disputas entre escuelas: en la Escolástica hay un pensamiento dialógico, donde se disputan diversas cuestiones de muchos temas desde varios puntos de vista para alcanzar una comprensión más plena de la verdad. Por eso se consideran objeciones en contra, a favor, las autoridades, se concluye, etc. Ahora en la disputa el fin pasa a ser ganarle al otro, no escucharlo, no ver lo verdadero que hay de su argumento, no intentar comprender, se cae en un desinterés en la verdad donde lo que antes era un medio para alcanzarla pasa a ser un fin en sí mismo.
3. Averroísmo: en el s. XIII se combate -Santo Tomás lo hace por ejemplo[187]-, pero sigue como interpretación de Aristóteles hasta el s. XVI-XVII. El averroísmo afecta en dos aspectos: 1. Aristotelismo obsecuente: "Si lo dice Aristóteles entonces es la verdad" (ej.: Galileo: propone el heliocentrismo como teoría empírica en el ámbito cosmológico, pero algunos cristianos lo critican porque Aristóteles es geocéntrico, ergo Galileo se equivoca). Separación fe-razón: notable sobre todo en Averroes: una cosa es la fe -musulmana en su caso- o la teología y otra cosa es la razón o la filosofía, que pueden coincidir, pero no tienen una necesaria armonía y hasta pueden -y en él hay ejemplos de que lo hacen[188]- oponerse. Esto va en contra de lo más profundo de la Escolástica: dar razón de la fe, de la esperanza, de hacer una filosofía en diálogo con la fe.
4. Nominalismo: destruye el campo filosófico. Si no hay esencias entonces solo queda la fe, por un lado, totalmente separada de la razón -fideísmo-[189] y, por otro, lo "fáctico" de la ciencia empírica. Se pierde el puente valioso de la razón y se cae en un quiebre filosófico[190]. Además, si no hay esencias en las cosas, entonces es imposible conocer a

[187] De unitate intellectus, Summa Theologiae I, 46, 1, etc.
[188] La fe dice que el alma es espiritual e inmortal por naturaleza, pero la razón -y Aristóteles: el único filósofo válido- dice que es una única sustancia separada para todos los hombres.
[189] Teología nominalista=lo que Dios dice: como dice Lutero: *sola Scriptura, sola fides*.
[190] De: ciencia-filosofía-teología; a: ciencia-teología.

Dios: agnosticismo. Del nominalismo pueden salir dos corrientes (las dos corrientes son nominalistas, pero el nominalismo puede ser uno u otro: de hecho, Ockham no es ninguna de las dos): 1. Empirismo: a la inteligencia -entendida como sentido superior, pues no capta la *quidditas huius rei*- solo le queda lo fáctico. 2. Racionalismo: A pesar de no haber esencia en las cosas, sin embargo, tenemos idea de lo universal y necesario, por lo tanto, esta idea no viene de la cosa -que solo es individual-, sino de la propia razón: criterio último de verdad (ej.: las ideas matemáticas son innatas: no las abstraigo de la realidad, porque en ella no se encuentran). El racionalismo puede revestir diversas formas, desde las ideas infusas por Dios en Descartes hasta las formas a priori en Kant.

Unidad III: Cuadro histórico

A- PATRÍSTICA

1. El encuentro entre filosofía y cristianismo. Los padres apologistas: San Justino y Taciano. Atenágoras y Tertuliano[191]. La relación entre fe y razón. La antropología. El gnosticismo y la polémica anti-gnóstica: San Ireneo.

¿Cuál es el *inicio de la filosofía medieval*? En torno a esta pregunta podemos agrupar tres respuestas: 1. *Teoría francesa*: la filosofía medieval comienza con el *encuentro entre la fe y la razón*, es decir, en el *siglo II*. Un representante es Étienne Gilson. 2. *Teoría alemana*: la filosofía medieval comienza con el *encuentro entre la tradición godo-visigoda (no-latinos) y la tradición latina*, es decir, en el *siglo V* con, entre otros, Boecio. 3. *Teoría inglesa* (aunque no todos los ingleses la sostienen): la filosofía medieval comienza cuando la lógica se diferencia de la teología (*diferenciación fe-razón*), es decir, en el *siglo VIII*. La cátedra sigue la teoría francesa y toma como punto de referencia (simbólico) a la obra "*El Pastor de Hermas*"[192], aunque por la falta de certeza en lo que respecta a su autor y por el poco peso filosófico -es más bien una obra suelta- se comienza por *San Justino Magno*, que ya tiene *valor propio* tanto para los filósofos creyentes (judeocristianos) como para los no creyentes (como por ejemplo Celso). Es el *primer autor influyente*.

---

[191] Justino, Taciano y Atenágoras son Padres Apologistas griegos. Tertuliano es un Padre Apologista latino.

[192] Obra cristiana del siglo II que no forma parte del canon neotestamentario y que gozó de una gran autoridad durante los siglos II y III. Tertuliano, Ireneo de Lyon y Orígenes lo citan, incluso, como «Escritura», el Codex Sinaiticus lo vincula al Nuevo Testamento y en el Codex Claromontanus figura entre los Hechos de los Apóstoles y las cartas de Pablo. La primera versión de la obra fue escrita en griego, y de ella no se ha conservado el texto completo, pero inmediatamente fue traducida al latín quizás por su propio autor, probablemente Hermas (que no es del que habla San Pablo en la carta a los Romanos). El libro contiene cinco visiones, doce preceptos y diez alegorías.

San Justino Magno

Vida y conversión ("Diálogo con Trifón"): Nace en Naplusa -llamada Siquem en el Antiguo Testamento- aproximadamente en el año 100 (actual Palestina/Israel) y se cuenta que era adinerado. Decide dedicarse a la filosofía, o sea, la búsqueda de la verdad (en la Magna Grecia) y en dos obras cuenta como en esta tarea ingresa en tres escuelas distintas: el estoicismo, los peripatéticos y los pitagóricos. A los primeros rechaza porque eran más cuidadosos de práctica moral que de teoría, creyendo no tener por necesaria la ciencia de Dios; a los segundos también porque le piden que pague las lecciones; y a los últimos también porque le piden que aprenda música, astronomía y geometría. Finalmente, conoce a los platónicos a los cuales no rechaza, sino que, por el contrario, frecuenta y acepta, en especial su teoría de las Ideas y del alma. Sin embargo, en un momento de su vida se cruza en la playa del mar con un anciano católico llamado Trifón con el cual discute sobre el alma, luego de ser confundido acerca de la capacidad del hombre de satisfacer con sus fuerzas la aspiración a lo divino y antes de ser exhortado a acudir a los profetas y a la oración. Trifón plantea que el alma es mortal, contrariando a lo que decía Platón, y convence a Justino de esto, convirtiéndolo al cristianismo. Aunque, dice, el alma es inmortal por gracia divina. Así, *el alma humana es por naturaleza mortal y por don o gracia divina inmortal*.

Convertido se dirige a Roma donde funda una academia donde iniciaba gratuitamente a los alumnos en la nueva religión, que consideraba como la "verdadera filosofía". Disputa con Crescencio el cual lo acusa y Justino muere mártir -en el 165- por defender esta postura. San Justino es el primero que relata la celebración de la misa, de hecho, aparece en el Catecismo. Sus obras están en la edición de la BAC de Padres apologistas[193] griegos: dos *Apologías* y *Diálogo con Trifón*.

El primer tema o problema, el más importante, que se plantea no solo con este autor sino en toda la filosofía del siglo II-III (Justino-Taciano-Atenágoras-Gnósticos-Tertuliano-Ireneo, con el cual "termina") es el encuentro, con el cual decimos -según la teoría francesa- nace la filosofía medieval, entre la fe y la razón. ¿De que modo la filosofía "procesa" el dato revelado y piensa en él sin dejar de ser filosofía? ¿Sirven acaso la fe y la razón o al menos coinciden? Podríamos decir, sin embargo, que esta cuestión se remonta implícitamente hasta Heráclito, por lo menos siguiendo la postura o la línea que asume San Justino.

[193] Con la palabra "apologista" se designa a los antiguos cristianos que se proponían defender la nueva religión de las graves acusaciones de los paganos y de los judíos, y difundir la doctrina cristiana de una manera adecuada a la cultura de su tiempo. "Defienden" el cristianismo y misionan: exponen los contenidos de la fe con un lenguaje y categorías de pensamiento comprensibles para los contemporáneos.

Heráclito dice: "Todo está lleno de *logos*". Ahí "logos" es prácticamente intraducible. Pero podríamos decir que significa que en todo hay algo de racional o razonable. Dicha expresión es afín a aquella del prólogo de San Juan: "Al principio era el *Logos* … todas las cosas fueron hechas por Él". El paso de la incredulidad a la fe pasa por una revolución intelectual, no moral (en San Justino incluso), con lo cual, la pregunta es ¿la profundización racional lleva o puede llevar al abrazo de la fe? Justino plantea, para esto, que en el hombre hay *logos* en un doble sentido: en primer lugar, en cuanto que él es inteligible, es decir, razonable; en segundo lugar, en cuanto que es inteligente y es capaz de captar el *logos* -la inteligibilidad- de las cosas. Si bien el primer sentido fue ya dicho por Heráclito, sin embargo, el segundo, el *logos* en cuanto capaz de captar el *logos*, es tesis original de Justino.

Siguiendo esta reflexión San Justino afirma que el hombre es un *logos spermatikos*, o sea, una "semilla del *logos*": es participación -μίμησις- del *Logos*. El *Logos* es Cristo y el hombre posee una participación de Jesús, haciéndole posible llegar a Él, que le permite captar la realidad y conocerla. Ahora bien, *conocer* puede tener dos acepciones, lo cual implica una problemática. En primer lugar, se puede entender al conocimiento en sentido *aristotélico*: ἐπιστήμη o ciencia, es decir, conocimiento cierto por las causas, el conocimiento que dan las cosas. Y, en segundo lugar, en sentido *socrático*, en cuanto valoración moral ("nadie peca sin ignorancia") o transformación de la vida en función de la verdad contemplada. En este sentido, el sabio no es aquel que sabe las ciencias, sino quien obra y vive bien y rectamente mediante el conocimiento de la carga valorativa moral de lo que hace. El sabio es quien conoce la gravedad de la acción humana y, por lo tanto, no obra mal, de lo contrario no tendría una clara dimensión de lo que hace.

De esta manera, en el esquema Justiniano, participar, al modo de semilla, del *Logos* que es Cristo, es ser capaz de captar la realidad y conocer en el sentido socrático: captar la dimensión moral de la realidad y obrar bien. En esta línea, afirma Justino, se puede llegar al *Logos* por medio de dos vías[194]: 1. Imitando con el propio *logos* a aquel del cual participa, llegando a saber con él qué es lo mejor para la vida. Este camino "de abajo hacia arriba" o "racional" es

[194] Esto aparecerá a lo largo de toda la filosofía medieval. Desde Atenágoras en su argumento de conveniencia de la Revelación, como veremos más abajo, hasta Santo Tomás distinguiendo la Revelación natural -*liber naturae*- y la Revelación sobrenatural -*liber scripturae*- (de hecho este es el fundamento del platonismo cristiano y de la teología natural, pues si Dios es el Creador y todas las cosas fueron hechas por Él, entonces, puesto que el efecto lleva la marca de su causa, podemos desde la creación llegar al Creador), pasando por Dionisio, por ejemplo: Una primera vía ascendente que puede ser afirmativa o negativa (teología mística) y es de línea filosófica, pero también hay una segunda vía descendente donde Dios se conecta con nosotros que es de línea religiosa. La primera es aceptada por Porfirio y Jámblico, la segunda solo por Jámblico (aunque es la religión caldea o teúrgica, por lo que Dionisio muestra que la religión más razonable es la cristiana, pues Cristo es el Meediador: es Hombre y Dios). Ambas permeadas con la noción de jerarquía.

muy difícil y hasta imposible. En esta vía se inserta el délfico socrático "Conócete a ti mismo", por el cual, como veremos, se puede llamar a Sócrates "cristiano antes de Cristo". 2. Gracias a la Revelación, "de arriba hacia abajo"; este es el camino rápido y seguro. Vale aclarar que la diferencia moral se distingue en el primer caso del segundo por el hecho de que nadie muere por Sócrates, pero sí por Cristo.

La propia vida de San Justino es un testimonio y proceso de la distinción de estas dos vías. El hombre es *logos spermatikos*, hay algo en él que lleva a un cambio intelectual-volitivo si se hace crecer, pues si es semilla y de Dios, entonces debe el hombre estar tendido al *Logos* del cual es germen y debe, si se deja crecer, unirse a Él naturalmente, pero de manera lenta y difícil (primera vía). Es por este motivo que para San Justino la verdadera filosofía o la única filosofía es la filosofía cristiana, porque cualquier otra no es sino semilla de aquella, pues Cristo es la verdad a la cual el filósofo tiende. Así, toda la filosofía griega no fue sino una participación del *Logos,* semilla de verdad del cristianismo y manifestación de Dios como lo fue en la Ley antigua a los judíos, por esto toda la verdad contenida en la filosofía pagana le pertenece al cristiano, pues esta religión es manifestación definitiva del Verbo. La filosofía griega tiende hacia Cristo, el *Logos* y al Evangelio, como también lo hace el Antiguo Testamento.

Se puede deducir de esta postura que hay una armonía entre la fe y la razón. En efecto, el cristiano no se ve en absoluto impedido en recurrir a la filosofía, incluso pagana, pues todo lo que contenga de verdadero lo puede dirigir hacia Cristo. La labor del filósofo cristiano vendría a ser, en esta línea, doble y recíproca: en primer lugar, hacer crecer, fructificar o desarrollar el contenido en semilla de la filosofía haciéndolo converger con y desde el cristianismo; y, en segundo lugar, hacer patente el contenido racional contenido en la Revelación desde la filosofía.

Por esto, no es de extrañar que San Justino tome elementos de la filosofía pagana y rechace netamente su religión, que consideraba como desviación diabólica del camino de la verdad, como no seguidora del *Logos*, oponiendo el Dios de los filósofos al de la religión.

Esta explicación dada por Justino de cómo los filósofos habían dicho gran número de cosas ciertas, mezcladas, no obstante, con errores, convivía con la postura simplista de Filón de Alejandría o Filón el Judío (aprox. 25 a. C – 50 d. C), el cual se prevale de la anterioridad cronológica de la Biblia con relación a los sistemas filosóficos. Esta posición se sostiene, igualmente, con mayor decisión después de Taciano. Él se encuentra sorprendido por el

parecido entre el Génesis judío y el Timeo de Platón, o el Fedón de Platón con algunas doctrinas judías, como el juicio final, etc. Por lo que propone que Platón, cuando fue esclavo en Egipto, pudo robar los textos bíblicos a los judíos para luego publicarlos en Atenas. Es lo que se conoce como la tesis del "robo de los filósofos". Lo cual no indicaría que hay una armonía entre la fe y la razón y que la filosofía griega tendía hacia Cristo, sino que el único camino que existe es el de la Revelación con el cual se topan, por así decir, los filósofos, Platón en este caso. De esta manera, los filósofos griegos se habían aprovechado, más o menos directamente, de los libros revelados y les debían las pocas verdades que habían enseñado, no sin mezclarlas, por lo demás, con bastantes errores[195].

¿Qué responde Justino a esto? Lo que plantea Filón no solo no refuta la tesis del *logos spermatikos*, sino que la apoya con más razón si fuera cierta, que por cierto se duda que sea el caso. Efectivamente, puede ser que Platón haya robado las doctrinas de los libros judíos, pero se roba lo que vale. En Alejandría había muchos ritos religiosos y muchas teorías, por ejemplo, sobre el origen del mundo, sin embargo, Platón, entre todas las teorías elige la bíblica. Siguiendo la tesis de Justino, el "robo de los filósofos" se explica por el hecho de que ellos ven en la Revelación el culmen, la vía rápida que antes describíamos (segunda vía), de sus reflexiones y especulaciones racionales (primera vía). Platón, si es que ha elegido robar ideas del Antiguo Testamento, reconoce intelectualmente en él, sin tener el don de la fe, un valor que las otras doctrinas no tienen. Ve más verdadera la Revelación judeocristiana que las otras teorías míticas. Las ideas de Platón van en consonancia con la Revelación y verlas hizo que las elija: es el *logos spermatikos,* el *logos* interior, que se topa con el *Logos* exterior.

De esta manera, se ve como una vía se agrega a la otra, yendo en la misma dirección en el fondo, pero con mayor firmeza: el conocimiento revelado del Evangelio supone y eleva al conocimiento racional de lo verdadero y el bien concedido por Dios al hombre.

Taciano

Discípulo y amigo de San Justino, vive del 120 al 180. Hijo de un obispo posee buena formación religiosa. Luego de la muerte de Justino se dirige a Alejandría y se separa de la tradición de su maestro, tocando igualmente los mismos temas (fe-razón, etc.). Taciano opone la fe y la razón: el argumento, que en él recibe su pleno desarrollo, es "por la contradicción de los filósofos", que plantea en su *Adversus Graecus* (apología cristiana que nos llega íntegra).

[195] Sería una interpretación fideísta.

Y que tiene su punto de partida en Justino. Sin embargo, es en Lactancio (Padre Apologista latino) donde lo encontramos sobre todo con todo su alcance y términos definitivos.

En efecto, hablar, como hacía Justino, de una filosofía que lleva a la fe es absurdo con el número de teorías que hay y que fueron desarrolladas por los filósofos, sobre un mismo tema e incluso afirmando cosas opuestas. Por el contrario, solo la fe es verdadera: cae en un cierto fideísmo. Con respecto al "robo de los filósofos", desde esta línea se explica por el azar, es decir, de entre tantas teorías, sobre el inicio del mundo, por ejemplo, alguna iba a ser similar a la que Platón planteaba. Así, critica no solo a la filosofía en el alcance de la verdad sino también a las ciencias (médicas, incluso bellas artes, etc.), es decir, su fideísmo se extiende al saber racional en general[196].

Para Taciano la inmortalidad es un premio del buen obrar[197], mientras que el que obra mal no va al infierno, sino que su condenación es no existir, ser mortal. En este sentido, hay una valoración de la libertad, de la cual depende la pena o el castigo. Sin embargo, este don tendría su sujeto al alma, pues él no habla de la resurrección de los cuerpos.

Es el fundador o inspirador del "encratismo": herejía cristiana surgida a mitad del s. II. Su existencia se prolongó hasta fines del s. IV. El apelativo deriva de un término griego que significa continente, moderado. Los encratitas son los continentes por antonomasia. Profesaban el más rígido ascetismo prohibiendo el uso de la carne y del vino en las comidas -sustituyendo este por agua en las eucaristías- y oponiéndose al matrimonio y al sexo. Consideran a la raza humana hija del pecado imperdonable de Adán y a Cristo quien nos permite estar en el estado previo a la caída. Para justificar sus doctrinas se servían de los pasajes del Nuevo Testamento que recomiendan la templanza, aislándolos del contexto, interpretándolos unilateralmente e incluso alterándolos. Según parece, los apócrifos llamados Hechos de San Pablo, de San Juan y de San Pedro, son obra de autores encratitas. Sostenían que la materia, obra del demiurgo, enemigo de Dios, era mala.

Atenágoras

Porque le escribe a Marco Aurelio se sabe que estaba vivo -con unos 30/45 años- en el año 190 aproximadamente. Aparentemente es de Atenas. Escribe dos obras influyentes en la historia de la filosofía medieval:

[196] Un médico "le pegaría" cuando da una buena mediación y cosas de este estilo. Y el paciente "cree" que tiene razón y la consume (la fe como criterio de verdad y salvación). Lo cual algo de sentido tiene, pero no del todo.
[197] En la muerte del hombre no sólo muere el cuerpo, sino también el alma, en la resurrección hay una nueva creación del alma desde la nada.

1. Súplica en favor de los cristianos -*Legatio pro Christianis*-: Carta al emperador Marco Aurelio y a Cómodo donde dice que el cristianismo no es una secta. Ideas: A. Es muy razonable ser cristiano, monoteísta, seguir la moral cristiana, etc. No prueba que el cristianismo es verdad, sino que no es una locura. En determinados puntos existe perfecto acuerdo entre los filósofos y el cristianismo (hay verdades comunes)[198]. Distinto a la postura de Taciano. B. Prueba que un filósofo puede fundamentar la existencia de Dios Uno desde la razón. Esta idea la toman los filósofos cristianos posteriores para de hecho hacerlo. No se asume de Atenágoras su demostración, sino el hecho de que supone que es posible hacerla (quizás su demostración tiene una huella en San Juan Damasceno). C. Argumento de conveniencia de la Revelación: Si Dios es uno, Él es trascendente, el está más allá. Si la creación es múltiple y finita Él es uno e infinito. Sin embargo, si bien, como Platón, se puede llegar de lo múltiple a lo uno, lo más razonable es que el uno se revele a sí mismo y se haga conocer. En este sentido es muy afín al pensamiento de Justino, pues se puede llegar a Dios por la vía racional desde lo múltiple, pero también, y es más rápido y seguro, podemos ser llevados a Él por su revelación. No demuestra la Revelación, pero la muestra razonable[199].
2. Sobre la resurrección de los muertos -*De resurrectione mortuorum*-: Trata de demostrar, mediante tres argumentos que puede reducirse a uno, que al fin de los tiempos resucitaremos. Si Dios creó al hombre todo es razonable que le pague al hombre en cuanto hombre y no solo a una parte suya. Si el hombre es cuerpo y alma, y nace, vive, peca, obra bien, en cuerpo y alma, entonces las penas y los castigos de esos actos conjuntos deben sufrirse o gozarse conjuntamente.

De él, como se ve, se toman más sus supuestos que sus planteos explícitos. Por ejemplo, el hecho de dar por supuesto que el hombre es una unidad es base de reflexión posterior en el clásico tema de la naturaleza del alma humana y su unión con el cuerpo (desde el dilema de Nemesio[200]).

---

[198] Estas coincidencias que él ve son también las que había visto Justino y que explica por la iluminación universal del Verbo y también las que había visto Filón y que explica por una apropiación del texto bíblico hecha por los filósofos. Cualquiera fuera la explicación, que Atenágoras no se pronuncia por ninguna (aunque estaría de acuerdo con la de Justino pienso), el hecho es que hay coincidencias (ej.: monoteísmo: sostenido por Aristóteles y los estoicos: no es una innovación criminal del cristianismo -tengase en cuenta que Atenágoras le plantea esto al Emperador en época de persecución-)

[199] Esto re-aparecerá en Dionisio.

[200] Platón: ✓ inmortalidad del alma: X unidad con el cuerpo. Aristóteles: ✓ unidad con el cuerpo; X inmortalidad del alma.

Movimiento gnóstico (gnosticismo/gnósticos) del siglo II.

Existía antes del cristianismo en Oriente como inquietud religiosa, pero con él toma otro vigor. Su nominación es posterior y genérica, no se decían gnósticos a ellos mismos. Por el contrario, se trata de escuelas que se las denominan así por características comunes. En general, y hasta el día de hoy, la gnosis supone un dato de fe, pero que la razón reinterpreta[201] por fuera de la hermenéutica tradicional -valiendose en su mayor parte del platonismo y estoicismo[202]-. El gnosticismo es un conocimiento que salva, la reinterpretación que la escuela hace del dato de fe y su conocimiento es la clave para el cambio sustancial de la vida, su objetico es conseguir una experiencia unificante y divinizadora que permita llegar a Dios en un contacto personal y unirse realmente a Él. Por otra parte, hay un elemento sectario común, pero con proselitismo, es decir, están los que entienden y todos los que lo hagan pueden participar, no se trata, como en otras sectas, de un grupo de algunos y cerrado. Hay tres grandes grupos gnósticos:

1. *Marción de Sínope* (marcionismo): Movimiento grande, en Oriente incluso llegan a ser más numerosos que los cristianos. Marción afirma que hay un Dios del Antiguo Testamento y un Dios del Nuevo Testamento, ambos distintos entre sí (por lo tanto hay antítesis entre Antiguo y Nuevo Testamento). El primer Dios es justiciero y mal (piénsese en el diluvio, el libro de Job, etc.), mientras que el segundo es el Dios misericordioso y amoroso. De entre los dos los marcionitas eligen al último, ellos "siguen al Cristo vivo", el Dios del Nuevo Testamento es el de la verdadera religión: repudian al judaísmo. Ahora bien, el primer Dios, dice, es el Demiurgo que crea el mundo mirando al Uno y quiere ser alabado, pero es malo. El segundo Dios es el Uno, el Dios verdadero, el cual, viendo los errores del Demiurgo interviene según Cristo y muere y vuelve a su estado. Defienden el ascetismo, pue el Dios verdadero es del mundo de las Ideas, no del mundo sensible. Los marcionistas terminan derivando en un maniqueísmo y luego se fusionan con los encratitas (de Taciano).

2. *Basílides*: conjuga el platonismo medio con la tradición judeocristiana. Plantea que entre el Uno y nosotros hay seres intermedios (los ángeles, arcángeles, etc., inclusive). Es similar a Marción en el sentido de que en el Antiguo Testamento el Uno se

[201] Deben tenerse en cuenta dos cosas: la primera es que sin duda es un diálogo fe-razón; pero la segunda es ver con exactitud cómo se da ese diálogo: no se trata de una profundización de la fe por medio del conocimiento, sino de considerar la fe como un andamiaje provisional del que puede eximirnos, ya en esta vida, del conocimiento racional: te salva la gnosis no la fe, que es solo su punto de partida. Es la razón que se pone en el lugar de la fe, no aquella que se pone al servicio de su misterio.

[202] Que se presentaban como técnicas utilizables para fines específicamente religiosos.

manifiesta, pero sin resultados pues lo hace por los profetas, etc., y luego interviene por medio de Cristo.

3. *Valentín*: San Ireneo de Lyon habla mucho de él y sus seguidores. Funcionan como una federación que comparten un núcleo de verdades fuerte que tienen que creer, pero sobre la cual podían hacer sincretismo religioso, es decir, agregar elementos que no lo contradigan. Por este motivo de flexibilidad son más numerosos que los marcionistas incluso. ¿Cuál es este núcleo? Dios no es ni bueno ni malo, simplemente es mejor con unos y no con otros de manera arbitraria, por esto algunos hombres tienen más suerte que otros y viven en mejores condiciones, etc. El hecho es que a algunas personas las quiere más y a otras no tanto, viviendo unas en un mundo mejor que el otro. De ahí que distinga tres tipos de personas: A. *Pneumáticos* o espirituales. B. *Psíquicos* o anímicos. C. *Hylicos* o materiales o de tierra. Los tres son tipos predeterminados, según la preferencia de Dios, de personas.

Polémica anti-gnóstica:

Tertuliano

Nace alrededor del 160 y muere en el 250. Es un Padre Apologista latino (los anteriores eran griegos). Es abogado, cristiano y termina siendo hereje (cuya herejía reaparece en San Agustín). La Iglesia, pese a esto, toma frases suyas, citándolas incluso en el Catecismo, porque dichas en el contexto actual se entienden ortodoxamente, pero que en su época significaban lo contrario. Dice "*Credo quia absurdum est*". En efecto, los gnósticos "te comen" y en vez de discutir con ellos les opone la fe. De un extremo, el racionalismo gnóstico, se pasa a otro, el fideísmo de Tertuliano (distinto a la respuesta anti-gnóstica de Ireneo desde una postura que armoniza fe-razón). Lo cual es bastante lógico, pues él ve que los gnósticos partían del dato de fe y lo interpretaban racionalmente arribando a herejías, e inmediatamente piensa: usar la razón (prescindiendo de la fe) en aras del dato revelado termina en gnosticismo: la afirmación de dos dioses, de Cristo como un simple mediador del Uno, de la pusilanimidad de Dios, etc. La razón es contraria a la fe. Por esto, no usemos la razón, pues entender es deformar, sino solo la fe.

Ireneo

Nace en Grecia -en Esmirna- (Padre Apologista griego) alrededor del año 130 y muere en el 202 en Francia (Las Galias). Discípulo de Policarpo que es discípulo de San Juan (el joven

Policarpo conoce al viejo San Juan y el joven Ireneo conoce al viejo Policarpo). En su época, un Emperador comienza a matar obispos (tácticamente: se propone matar poca gente, pero gente importante: drama de la acefalia) e Ireneo se ofrece a ser Obispo.

Participa en la discusión de la Pascua (en Oriente se festejaba en un día mientras que en Occidente en otro) y el Papa le envía una carta dándole las gracias y utiliza la etimología de su nombra: Ireneo viene del griego Ειρήνη que significa paz.

Muere mártir (por eso no es Doctor de la Iglesia -la Iglesia explicita en un documento esto-), pero antes escibe su obra *Adversus haereses* (contra los gnósticos principalmente). Contra la idea de los marcionistas de los dos dioses dice que filosóficamente cuando uno llega al Dios Todopoderoso o al primer motor inmóvil se llega al Uno, no al Demiurgo. Es decir, la razón no lleva al gnosticismo y al Demiurgo, sino al Uno. En todo caso el Demiurgo miente diciendo que él es el Uno. En otros términos, la idea de los dioses es forzada, pues llegamos al primer motor y este se parece más al Uno que al Demiurgo: solo hay un Dios creador del mundo (incluso aceptando la tesis de Basílides de los intermediarios -que Ireneo rechaza-). La razonabilidad que propone el gnosticismo es más irracional de lo que creen. Tratar de comprender totalmente el cristianismo es muy complicado y es darle una capacidad a la razón que no tiene (racionalismo): los gnósticos deben reconocer los límites de la razón humana.

Por otra parte, responde también a la tesis de las tres clases de personas que propone Valentín cargando a Dios la responsabilidad de la predeterminada salvación o condenación de unos y de otros. Con lo cual se topa con el problema del mal, haciendo el planteo clásico del mismo. Ireneo plantea que el hombre (cuerpo y alma) ha sido creado directa y totalmente por Dios. Creado por Dios es bueno, pero no perfecto: es finito y no es por sí lo que es, por lo tanto, puede caer. Las principales facultades del alma son el entendimiento y el libre albedrío, por las que es a imagen de Dios su Creador, pudiendo incluso usar a su entender las órdenes divinas. Sin embargo, la libertad del hombre no basta para su salvación como planteará Pelagio y como falsamente se lo acusará a Ireneo. El libre albedrío, y aquí está el núcleo de su crítica, es el fundamento de la responsabilidad moral y religiosa. La idea de que la clase material de hombres llamada a fundirse con la Materia o la clase psíquica susceptible de Redención o la espiritual llamada a salvarse es predeterminada por Dios es cargarle la responsabilidad del mal que debe ser adjudicada a la libertad humana. Si el hombre es libre en sus juicios entonces es responsable de ellos -si bien es cierto que el pecado disminuyo, sin destruir, nuestra libertad-.

2. **La escuela de Alejandría[203]: a) Clemente de Alejandría. Elementos centrales de su pensamiento. Protreptikós, Pedagogo y Strómata. b) Orígenes. Su idea de creación[204]. Centralidad de la libertad humana. Un intento de platonismo cristiano. La idea de apokatástasis. El cristianismo y su polémica con el mundo pagano: de San Justino a Celso y de Celso a Orígenes.**

Los Padres Apologistas no tienen un desarrollo conceptual muy profundo, sino que marcan por donde va el camino y por donde no. Hay elementos de avance, pero no cosmovisiones globales y absolutas. Pero ahora, ya en Clemente y Orígenes, siendo contemporáneos, encontramos soluciones.

Clemente de Alejandría

Vive aproximadamente desde el año 150 al 215. Es la única persona "descanonizada", en realidad, se discutía si era santo o no y luego se concluye que no lo fue[205]. En Alejandría, como dijimos más arriba, había muchas escuelas. Era un lugar donde se encontraban las distintas tradiciones de pensamiento, centros de estudios, con libros (de acá la "Biblioteca de Alejandría"), etc. Clemente es el encargado, en este contexto, del centro de estudios o escuela del cristianismo (escuela catequética: *Didascalion*), fundada por un obispo en Alejandría. Clemente es discípulo de San Panteno y maestro del gran Orígenes. Su función es doble: en primer lugar, armar la escuela, los planes de estudio, etc.; en segundo lugar, ser un intelectual, el alma o líder intelectual de la escuela. Clemente, por un lado, es apologista, pero, por otro, ya comienza a construir un paraguas conceptual que le permite entrar en discusión con otras escuelas.

Obras:

1. *Protrépticus* (exhortación): Sostiene la racionabilidad del cristianismo, del creer. No hay oposición entre fe y razón.

2. *Paedagogus* (educador): El pedagogo era una figura legal en la Antigua Roma que educaba a los hijos. Ahora, el verdadero pedagogo es Cristo, quien nos enseña la nueva vida. Es una obra de moral cristiana: el cristianismo como moderación y no

[203] Centro más activo del pensamiento cristiano durante el siglo III.

[204] Tesis de la doble creación que reaparecerá en Evagrio Póntico y San Gregorio de Nisa; y de alguna manera en San Máximo el Confesor y posteriormente quizás en Juan Scoto Eríguena. Y podríamos decir que algunos elementos en Dionisio Areopagita.

[205] Los autores antiguos le consideraban santo, pero Benedicto XIV hizo borrar su nombre del martirologio romano por no haber ninguna prueba anterior al siglo XI de habérsele tributado culto en ninguna iglesia con aprobación de la autoridad eclesiástica.

represión. En estos temas se confronta con el epicureísmo (la felicidad consiste en el placer) y el estoicismo (la felicidad consiste en la represión, el dominio, la impasibilidad, la *autarquía*). Clemente distingue aquí, por ejemplo, al hombre exterior del interior.

3. *Stromata* (gobelino: similar a tapiz, de un lado se ve una imagen y del otro no se ve -se ven hilos sueltos-. Es una vieja alfombra griega): Plantea que en el fondo un montón de temas filosófico[206]-teológicos que parecen no coincidir de hecho coinciden. En esto claramente está pensando en San Justino, lo cual se descubrió recientemente, de hecho, Gilson, por ejemplo, no nota esta influencia.

Clemente entonces lee a Justino y, completando su doctrina, desarrolla aquí la idea del *logos spermatikos*. De este modo plantea que el *Logos* fue floreciendo a lo largo de la historia y en varios lugares o en distintas personas (en los *logos* participados), pero que en el cristianismo encuentra su esplendor. El cristianismo como coronación de la razón: la *gnosis cristiana*. Para explicarla podríamos plantear las siguientes interrogantes[207]: ¿quién sabe más del mundo metafísicamente, la Virgen María o Platón? O ¿quién sabe más de moral, una ancianita o Aristóteles? Clemente distingue distintos tipos de sabiduría: 1. En sentido socrático: en este sentido el que cree sabe más del que no cree[208]: por ejemplo, la ancianita o la Virgen. 2. En sentido aristotélico: así, el que cree y sabe, sabe más del que solo cree[209]. En este sentido se podría decir también que el que cree y no intenta saber o pudiendo entender lo que cree no lo hace, está mal[210]. La sabiduría vendría a ser, para Clemente, el saber en cuanto perfeccionante y esa es la *gnosis cristiana*.

---

[206] Entiende "filosofía" en sentido socrático, como la entendía San Justino, es decir, amor a la sabiduría que lleva al obrar bien.

[207] Interrogantes que reaparecerán en la polémica del siglo XI entre dialécticos y antidialécticos. En efecto, el error de cada uno es no saber distinguir en que sentido es superior la fe que la razón y en que sentido, por el contrario, la razón es superior a la fe -o, mejor dicho, anterior-. San Anselmo en cambio, posterior a la controversia, o más aún, como fruto de la misma es quien volverá a ver la armonía entre la fe y la razón reconociendo lo mismo que ahora defiende Clemente.

[208] Tesis única de los antidialécticos. Pero no veían el error en el que cayeron (Cfr. nota 20).

[209] Tesis de San Anselmo, y llevada a la exageración o radicalizada es la postura dialéctica que "agotan" completamente el misterio de la fe con la lógica, vaciándolo por completo, y no solo aquellas verdades que son, como decíamos en la unidad de "filosofía cristiana" potencialmente filosofables. De alguna manera bastante superficial podríamos incluir aquí a San Anselmo y sus "razones necesarias" que se extienden no solo a los misterios naturales como la existencia de Dios -verdad "potencialmente filosofable"-, sino también a los misterios estrictamente sobrenaturales como la Trinidad o la Encarnación -verdad teológica que la razón no puede demostrar sino comprender-. Sin embargo, en el fondo no sería justo, pues con esos argumentos Anselmo no pretende llegar a penetrar el misterio, sino llevar al incrédulo o a la simple razón sincera a aceptar su existencia y hacer ver su no contradicción. Igualmente, la pregunta: "¿la razón puede llegar a ser inteligible todo lo que se cree?" no queda claramente resuelta en San Anselmo.

[210] Error de los antidialécticos.

A él se le atribuye también la tesis de los dos ríos. En efecto, la Revelación de Dios se dio por dos "ríos" o caminos distintos. Uno natural con la filosofía griega y el Antiguo Testamento (profetas, etc.) y otro sobrenatural con Cristo y el Nuevo Testamento. Cuando se juntan ambos ríos entonces se produce el verdadero caudal: la *gnosis cristiana*. De alguna manera, entonces, cada caudal por sí mismo no es suficiente, si bien la Revelación sobrenatural y por medio de Cristo es mucho más valiosa, segura y rápida que la natural.

Otra imagen que usa es la famosa metáfora usual dentro de la tradición judeocristiana y alejandrina de Abraham. Efectivamente, la fe solo florece si antes se une con la filosofía, así como Abraham, padre de la fe, logra tener hijos con su esposa Sara luego de haber tenido uno con su esclava (la filosofía o la razón se entienden como esclavas de la teología y la fe). El intento por tener hijos con Sara fracasa sin la esclava, y luego de tener hijos con esta es que puede fructificar su relación con su esposa. La fe sola, Abraham con Sara, no florece sin antes unirse a la razón, la esclava.

Otra imagen que usa es aquella por la cual la fe se inserta en el árbol de la filosofía y, cuando el injerto es perfecto, el brote de la fe se substituye al del árbol, crece en él, vive en él y le hace dar frutos.

La idea de la *gnosis cristiana* de Clemente se basa, como se ve, contra los cristianos enemigos de la filosofía, en la concepción de que la filosofía es cosa buena en sí y necesaria, pero la filosofía griega, especie de Revelación incompleta fundada en la razón, debe ser completada por la Revelación de Cristo (por esto no es de extrañar, como decíamos con San Justino, que reúna los elementos válidos de la filosofía antigua). Se podría decir que hay dos Antiguos Testamentos: la Biblia y la filosofía griega. Y uno Nuevo: el manantial que arrastra en su curso aguas que vienen de más lejos.

Celso[211], critica a San Justino y a Clemente, pero a causa de que estos no le pueden responder, Orígenes escribe contra Celso. Además, porque Orígenes es discípulo de la escuela cristiana de Alejandría y entre las escuelas solían discutir entre las cabezas de las mismas.

Orígenes

[211] Filósofo griego del siglo II anti-apologista, del cual se pierde su obra –"Discurso verdadero"-, pero nos llegan referencias, especialmente del "Contra Celso" de Orígenes, que es posterior. Celso es algo gnóstico, determinista/fatalista cíclico (interpretación naturalista de la historia. Tesis del eterno-retorno), monista/panteísta, nihilista, estoico (por lo menos en lo que respecta a la cuestión del problema del mal y el puesto del hombre en el cosmos).

Nació hacia el 185 y murió hacia el 254. Es hijo de un romano llamado Leónidas -su primer maestro e iniciador en la vida cristiana- y una no-romana. Esta situación en Roma se llamaba "ciudadanía media", menos privilegiada que un hijo de dos romanos, pero más que de dos no-romanos (no necesariamente esclavos). Por esto se la llama también "ciudadanía de segundo grado". Es cristiano nacido en Alejandría y se dedica, luego de querer ser mártir (como su padre)[212], a la filosofía en la escuela de Clemente. Es un gran conocedor de la Biblia (lee los Evangelios, el Antiguo Testamento, etc.) y de hecho la comenta. Su pasión por el evangelio lo lleva, siguiendo en sentido literal las palabras de Mateo (19, 10-12), a castrarse. Decisión de la cual se arrepiente[213] incluso conceptualmente, es decir, graciosamente con él empiezan las distintas interpretaciones de la Biblia, como veremos más abajo. Dirige la escuela de Alejandría a temprana edad (18) y con autoridad, respondiendo a los problemas filosóficos importantes de su tiempo. Según el decir de Royo Marín, es uno de los hombres de mayor capacidad intelectual y fecundidad literaria que han existido en el mundo. Fue alumno del neoplatónico Ammonio Sacas.

Se le condena a muerte, por cristiano, y por ser romano a medias es que no lo pueden matar directamente y lo desarticulan en cuarto grado (todas las articualciones). Por lo tanto, no es mártir, pero sí es confesor de la fe, es decir, aquel que es torturado, no asesinado, por defender la fe.

Es acusado de hereje, lo cual es absurdo porque él es pre-conciliar (se le acusaría de cosas que son posteriores a él) y porque explícitamente somete sus enseñanzas a la Iglesia (más de 20 veces en el prólogo) e indica (más de 10 veces) que sus doctrinas son hipótesis. Él no intenta definir nada. En realidad, esta acusación es por cuestiones socio-políticas (así como el hecho de que no es santo siendo confesor) como veremos más abajo.

Obras:

1. *Contra Celsum* (Κατὰ Κέλσου).
2. *De principiis* (Περί αρχῶν).

Nos llega la traducción de Rufino (de Aquilea), examigo de Jerónimo (se pelean por Orígenes), del griego al latín. Es una mala traducción, pero esto no es novedoso en la época, pues no se entendía "traducir" como se entiende ahora. La traducción tenía un doble aspecto:

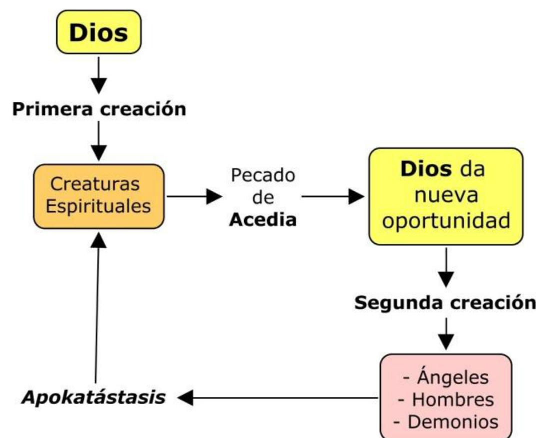
[212] De hecho, es un deseo que perdura toda su vida por el testimonio y amor a su padre y a Cristo. Su madre incluso le escondía sus vestidos a fin de retenerlo en casa.

[213] Más por el hecho de que por esto se le prohibió por el obispo Demetrio más adelante recibir el sacerdocio. Recibiéndolo con sus amigos obispos de Jerusalén y Cesarea.

uno valorativo y otro interpretativo. Con lo cual la traducción más que ser literal era explicativa, y en este caso es, no solo una paráfrasis, sino también una mala interpretación. De hecho, San Agustín sospecha que es una mala traducción.

Como antes indicábamos al terminar los Padres Apologistas, no había en estos una cosmovisión general, pero ahora en Orígenes sí. En el *De principiis* sostiene dos grandes tesis sobre las cuales debe estar constituida la filosofía cristiana: 1. (PM) El principio y el fin coinciden. Lo cual ya está en Platón (en el Timeo por ejemplo) y en Aristóteles (en la Física o el *De anima*). (Pm) Si al fin de los tiempos Dios será todo en todos (esto es San Pablo 1 Co 15, 28), (Concl.) entonces en el principio Dios era todo en todos. 2. Dios no puede ser culpable del mal ni directa ni indirectamente: El mal (quizás la tesis filosófica más fuerte de Orígenes) se explica por la voluntad de la creatura y no la de Dios (por acedia).

Entonces, ¿cómo fue el principio?



Dios creó a los intelectos -primera creación- (νούς en griego, *mentes* en latín), luego pecan de acedia (no queda claro si pecan todos o si algún intelecto no eligió pecar), es decir, de hartazgo o tristeza a lo espiritual, sobrenatural o divino (deseo de otra cosa en cuanto otra cosa: lo cual, en este caso, necesariamente te aleja de Dios) y caen.

Sin embargo, Dios los recrea y les da una segunda oportunidad de estar con él. Esta recreación o segunda creación es ontológica: se pasa de νούς a otra cosa, a un nuevo estatus entitativo (permanece el "yo" del sujeto, pero no el sujeto: seguís siendo vos en cuanto vos, pero no en cuanto νούς, pues ahora sos ángel, hombre o demonio). Ahora bien, según la gravedad del pecado es el nuevo estado en el que se nace: ángel, hombre o demonio. Los ángeles tienen su segunda oportunidad mediante "misiones" en el mundo conocido (idea que ya esta en el pensamiento griego -por ejemplo, los dáimones de Sócrates que lo ayuda, o los motores de los astros en Aristóteles, etc., y que volverá a aparecer, en San Gregorio Nacianceno por ejemplo como veremos más abajo).

A su vez, la primera caída también determina la posición dentro de la misma categoría: hay hombres más beneficiados que otros, etc. En este sentido tiene algo de común, pero algo de distinto con el pensamiento del gnóstico Valentín. Ciertamente, hay distintas clases de personas, ya sea dentro de los hombres (que Valentín reduciría a las tres: pneumaticos, psíquicos, hylicos) o teniendo en cuenta las tres categorías de ángel, hombre, demonio. Pero la responsabilidad moral de esta categorización se debe a la libertad de cada persona que pecó de acedia en la caída y no a una predeterminación de Dios arbitraria. El mal no es culpa de Dios sino de la voluntad. Para fundamentar esto, Orígenes se basa también en el relato del génesis de las dos creaciones. O por lo menos esta sería su explicación de por qué se relatan dos creaciones.

Algo que es preciso aclarar es que, en esta concepción, Cristo no sería verdadero hombre, pues ese estatus es fruto de una caída.

Vale aclarar también, pues de esto se lo ha acusado falsamente a Orígenes (Gilson lo hace incluso), que en este sistema el cuerpo (en el caso del hombre) o la materia no son malos. El cuerpo no es una cárcel, como sostendría Platón, por dos motivos: primero porque si estar encarnado es un castigo entonces los demonios tendrían que ser materiales; segundo porque el cuerpo es parte de la segunda oportunidad que tiene el hombre de volver a Dios, de hecho, viene de Él (que podría considerarse como un tercer motivo). Es el elemento de redención y misión del hombre. Quizás en lo que puede haber dudas, no ya en la maldad o bondad de la materia, sino en el momento de su creación. En los libros II y V parecería que lo material es creado en la segunda creación o recreación. Pero en los libros I, III y algo del IV parecería que en la primera creación Dios crea a los Intelectos por un lado y al mundo material por otro y que, luego de la caída, en la segunda creación se mezclan (opción más platónica).

Como decíamos, si el fin se identifica con el comienzo, entonces todo termina en Dios (*exitus* y *reditus*). Esto es lo que se conoce como apokatástasis -ἀποκατάστασις- y es quizás uno de los temas más complicados y problemáticos en Orígenes. Pues esta vuelta o retorno universal de la creación a Dios -restauración a la condición original- supone algunas contradicciones entre las dos tesis fundamentales sobre las cuales se asienta la filosofía cristiana como decíamos más arriba. En efecto, necesariamente todas las cosas retornan a Dios, no por obligación, pero sí por una conversión final, incluso los demonios. Pues el amor de Dios triunfa por sobre las creaturas, de lo contrario, que una creatura no pueda retornar a Dios

significaría que Dios es impotente y que la obstinación de la creatura es más potente que el querer de Dios por salvarla.

Pero, y he aquí la cuestión, si el fin necesariamente termina como el principio, entonces las obras no tienen valor: el cielo sería un retorno directo y el infierno como un purgatorio. Y si esto es cierto entonces no hay libertad, con lo cual la tesis fuerte de la responsabilidad creatural del mal queda muy debilitada. En el fondo está la pregunta, ¿qué privilegias, la tesis del fin y el principio o la libertad que te permite afrontar al mal? Si se elige el primero, entonces cierra el sistema, pero no encaja con la libertad. Si se elige el segundo, entonces cierra la cuestión del mal, pero no coincide el fin con el principio. Por lo tanto, hay que lograr compaginar la inocencia de Dios y la libertad humana con el mal.

Por último, hay que notar que tampoco queda claro si la creación y recreación con la seguida apokatástasis vuelve a suceder o pasa una sola vez. Según Rufino sucede solo una vez y no se repite, pero siguiendo el texto griego no queda muy claro.

Finalmente, el último tema que podemos destacar de Orígenes es su tesis, fruto de una mala experiencia, de las interpretaciones de la Biblia. Él siendo un gran conocedor de la misma propone que el texto bíblico permite todo tipo de nivel de análisis. En primer lugar, distingue, hay un sentido literal del texto: siguiendo la letra. Por ejemplo: los Israelitas cruzaron el Mar Rojo. En segundo lugar, hay un sentido alegórico: el sentido del significado, no necesariamente literal. Supone un conocimiento histórico-geográfico-cultural. Sin quedar, no obstante, reducido a lo histórico-crítico. En último lugar, hay un sentido espiritual: que va más allá que los anteriores y que permite reinterpretar la Biblia a lo largo del tiempo. Va más allá de la palabra temporal y de la situación histórico-geográfica-cultural hasta la palabra eterna. Es el sentido más rico.

Ahora bien, el segundo sentido supone al primero, y el tercero a los dos, sin invalidarlos o impedirlos sino enriqueciéndolos. Estos grados de profundidad sobre un mismo texto son posibles porque Dios es el autor principal de la Biblia. Esto supone que Él pensó el texto teniendo en cuenta el hecho de que debía ser capaz de ser leído por todos los hombres a lo largo de la historia. La Revelación no está atada al tiempo o la época en la que fue de hecho manifestada, pues esto quitaría poder a Dios. La Revelación de Dios, siendo Él Omnipotente no puede sujetarse al tiempo, sino que, por el contrario, puede trascenderlo y ser conocida a lo largo de toda la historia y según varias interpretaciones.

De Orígenes salen dos escuelas que permanecen, más o menos, hasta San Máximo el Confesor -580-660- (que hoy vemos enfrentadas en lo que respecta a lo filosófico, pero no en lo social, de hecho, los representantes eran amigos y hasta familiares):

1. Padres Capadocios.
2. Movimiento Origenista (hay varias escuelas aquí dentro).

3. Los Padres Capadocios y el movimiento origenista.[214] a) Centralidad del Concilio de Nicea b) Gregorio Nacianceno c) Basilio Magno d) Gregorio de Nisa. Reformulación de la doctrina de Orígenes. e) Evagrio el Póntico y la doctrina de la doble creación.

Movimiento Origenista

Referente filosófico importante: *Evagrio Póntico* (s. IV: 345-399).

Muy amigo de los Padres Capadocios (es albacea[215] de uno de ellos). Perteneciente de la Iglesia Oriental, a la cual podríamos dividir en tres partes. 1. Pueblo santo: los laicos. 2. Diaconado y Sacerdocio. 3. Obispo: el jefe de las ciudades, aunque eran malos en gestión. No era elegido de entre los sacerdotes o diáconos, sino de entre los monjes (muy espirituales), quienes eran muy espirituales y vivían en el desierto fuera de la ciudad a la cual entraban solo por cuestiones litúrgicas. En este contexto Evagrio iba a ser diácono, pero se cuenta que le iba bien con las mujeres y por esto decide -persuadido por Santa Melania la Mayor-, llegando a ser diácono (por manos de San Gregorio Nacianceno), irse al desierto -Nitria- y hacerse monje para huir de la tentación (sin llegar al sacerdocio). Su fama de santidad influye tanto en Oriente y en Occidente, donde es muy leído y comentado, e incluso se lo traduce al latín. Por temas políticos, sin embargo, se queman sus obras. Sabemos que escribió un tratado famoso titulado “Sobre los ocho vicios malvados”, que lo hace autor de la primera lista de pecados capitales[216] (luego se reducirán a 7[217] gracias a San Juan Casiano y San Gregorio Magno).

[214] Griegos.
[215] Persona encargada por un testador o por un juez de cumplir la última voluntad del causante y custodiar sus bienes (el caudal hereditario).
[216] Son la gula o *gastrimargia*, lujuria o *fornicatio*, avaricia o *philargyria*, tristeza o *tristitia*, vanagloria o *cenodoxia*, ira, orgullo o *superbia* y apatía o *acedia*.
[217] Son la soberbia, la avaricia, la envidia, la ira, la lujuria, la gula, la pereza.

En el desierto desarrolla su teoría que decimos es "origenista". ¿Por qué? Porque mantiene la idea de los intelectos, la caída, la segunda creación y el retorno, pero toma doctrinas platónicas y las incorpora, "metafisisando" la doctrina de Orígenes. Entonces, al principio Dios crea a los intelectos. Este momento es estático: στάσις. Pero estos caen, para lo cual se mueven, momento dinámico: κίνησις. El movimiento, cualquiera que sea, estando con Dios, necesariamente te aleja, moverse es alejarse. Sin embargo, Dios los recrea de acuerdo al grado de la caída en ángeles, hombres y demonios: γένεσις. Por lo tanto, la pérdida de la στάσις es producto de la κίνησις, y el efecto de esta es la γένεσις. Queda claro en Evagrio que esta creación es segunda, pues γένεσις es similar a "generación" que implica materia. De este nuevo estado, no obstante, el hombre es capaz de volver (*reditus*/επιστροφη) nuevamente a Dios. Y para llegar a Él hay que moverse (cualquier estado fuera de Dios implica ya movimiento), en búsqueda del reposo. Pero no un movimiento como el de la κίνησις, que aleja, sino uno que acerque, que suba. ¿De que movimiento se trata?

El camino para regresar a Dios es la buena vida espiritual. En efecto, se trata de vivir de la manera más parecida al intelecto. Y el intelecto es espiritual, por lo tanto, hay que vivir purificándose constantemente de lo corpóreo-material. Lo que no quiere decir que la materia sea mala, como plantea el maniqueísmo, sino que, siendo buena la materia, lo espiritual es mejor. La materia es buena, pero no es lo que genuinamente sos vos (en cuanto vos, no en cuanto hombre). En este sentido se distingue del "movimiento realizador de la esencia" que propone Máximo el Confesor (εἶδοποιησις o κίνησις εἶδοποιος)[218], pues no se trata de desarrollar tu nuevo estado (materio-espiritual), sino de vivir conforme a lo espiritual casi únicamente, asemejarse al intelecto que eras, no al hombre que sos. (*exitus* y *reditus*)

La resurrección de los cuerpos, para Evagrio, consistiría no en un retorno a la γένεσις, sino a la στάσις, pero de otra manera, no con el mismo cuerpo. Esto ya es anticipado por Cristo, quien revive con un cuerpo distinto al que tenía cuando murió.

Los Padres Capadocios

Desarrollada en la escuela capadocia fundada indirectamente por Orígenes. Consta fundamentalmente de 3 o 4 autores: San Gregorio Nacianceno, San Basilio Magno, San Gregorio de Nisa y Nemesio. San Gregorio Nacianceno es el más complejo y complicado

[218] La felicidad no sería el retorno a lo espiritual por la espiritualización dejando de lado lo material, sino el hacerse más hombre (materio-espiritual). Desarrollar ambos principios obtenidos en la segunda creación. En esto, pienso, Máximo se asemeja más al esquema original de Orígenes, pues la materia es la segunda oportunidad dada por Dios para retornar a Él, la cual hay que aprovechar, no inclinándola a lo espiritual (en el sentido de Evagrio), sino desarrollándola en su propia línea (que iría en armonía con la espiritual).

filosóficamente de entre los cuatro. San Basilio Magno es de entre los cuatro el más relevante teológicamente, y no tanto en su filosofía. Escribió una "Carta sobre las humanidades" y un "Comentario al Hexamerón" -ἕξαήμερος: ἕξ: seis; ἡμέρα: día; seis días- (influyente en Filosofía de la Naturaleza). San Gregorio de Nisa por su parte, es el mejor filosóficamente. Los primeros tres son muy amigos y San Basilio Magno y San Gregorio de Nisa son hermanos.

San Gregorio Nacianceno

Es importante en la historia de la filosofía medieval por sus intuiciones que fueron desarrolladas posteriormente. Plantea que los ángeles tienen un rol en la tarea de salvación de los hombres, idea que se remonta hasta Sócrates (con los dáimones). De esta manera, entre el Uno y los hombres se encuentran estos seres intermedios que nos ayudan y colaboran con nosotros sin coaccionarnos para llegar a Dios. De esta manera asume en clave cristiana, específicamente salvífica, esta doctrina de la tradición griega.

Esto le permite ver como hay una graduación en los seres de la creación. Y como los ángeles "completan" la creación. Su tesis es que "la creación está completa". De esta manera, puesto que la creación es teofanía, es decir, manifestación de Dios, entonces lo más razonable es que los grados del ser estén llenos, y así la creación está completa (materia, materio-espiritual y espiritual). De esta manera propone un argumento de conveniencia, con supuestos filosóficos, a favor de la existencia de los ángeles -si existe una graduación de seres materiales y un ser, el hombre, que reúne en sí lo material y lo espiritual, es conveniente que exista un ser puramente espiritual- y luego lo completa con los elementos de la tradición griega mostrando su rol en la creación. Esta idea también está en Orígenes, donde se planteaba que los ángeles como parte de su segunda oportunidad para regresar a Dios tenían la misión de ayudar a los hombres. Se distinguiría de él igualmente porque en Orígenes esta misión es fruto de su caída, no algo dado desde su creación.

Por otra parte, San Gregorio es influyente en su interpretación de Ex 3, 14: "Yo soy el que soy". Lo que también aparecerá en Dionisio Areopagita, por ejemplo[219]. Gregorio discute contra los gramáticos que proponen una lectura judía pre-cristiana, es decir, que el texto bíblico debe ser interpretado históricamente, en su contexto. Así, el pasaje citado, significaría: "Yo soy poderoso" o "No desobedezcas, hazlo". Gregorio es el primero que habilita la interpretación metafísica, además de la alegórico/espiritual, en contra de esta postura. Es

[219] También en Maimónides -que también continua la reflexión de Dionisio en el problema de los nombres divinos-.

válido que el pasaje quiera significar la obediencia a la voluntad de Dios por sobre la nuestra, según el contexto en el que fue escrito, pero también es correcta que quiere decir que Dios es el Ser. Para sostener esto sigue al planteo de Orígenes, pues Dios es infinito y su revelación es infinita, y es recibida por un receptor que es el hombre y es finito, incapaz de agotarla. Sostener la postura gramática sería "finitizar" a Dios, quitarle poder (postura curiosamente opuesta a la interpretación que dicen dice Ex 3, 14). De esta manera, la imposibilidad de recibir un mensaje infinito permite todas las interpretaciones o niveles de análisis, y todas ellas, siempre y cuando sean sólidas, son correctas.

Esta discusión se replicará luego en el siglo XIII con Santo Tomás de Aquino y luego en el siglo XX entre Cornelio Fabro y Étienne Gilson. El debate consiste en determinar cuál es el fundamento de la tesis de que Dios es el Ser, si el Éxodo o la razón (ya sea la distinción real entre esencia y *esse* en las cosas creadas o el punto de partida que fuere). Defender, como hace Fabro, que la idea de que Dios es el Ser tiene su raíz en la Escritura parecería derribar la Teología Natural, es decir, la capacidad que tiene el hombre con su sola razón de llegar a Dios, sin embargo, es una postura fuerte pues tiene a su favor el fuerte dato o hecho de que ningún hombre, ni siquiera Platón o Aristóteles, llegó antes de la Revelación a sostener la creación propiamente hablando. Por el contrario, sostener, como hace Gilson, que se puede llegar con la sola razón a la creación o a la idea de que Dios es el Ser y de que citar Ex 3, 14 vendría a ser como una corroboración de la conclusión metafísica o una muestra de la armonía entre la razón y la fe (como diciendo "esto que descubrí con la razón también fue revelado), parecería chocar con el hecho que decíamos unas líneas más arriba. Así, Gilson y Fabro, discuten cuál sería la fuente de la cual Santo Tomás saca su conclusión. En última instancia el problema se reduce al de la "filosofía cristiana", del cual el problema de la "metafísica del Éxodo" sería solo un ejemplo concreto.

San Gregorio de Nisa (en Asia Menor no la Nisa de Francia)

Autor complejo, comienza origenista-evagriano o cercano a ellos y luego se va independizando. De él sacamos dos grandes ideas.

En primer lugar, completa la obra de San Basilio Magno "Comentario al Hexamerón". Basilio la dejó hasta el día quinto, y Gregorio completa el sexto día, es decir, la creación o formación del hombre: *De hominis opificio* (*Opus facere*: crear, producir o hacer una obra: Se traduce "Sobre la formación del hombre": Comentario bíblico con visión antropológica). En ella retorna a la idea de Orígenes de las dos creaciones. Plantea que Dios creó al hombre ideal y

luego este cae por el pecado original, el cual lo divide: división entre el hombre y la mujer, división por la muerte, división consigo mismo y división con Dios. Luego el hombre muere y al resucitar vuelve, pasando por el juicio final, a su estado de hombre ideal (*exitus* y *reditus*). Da un argumento de como es que el alma se vuelve a unir al cuerpo diciendo que las partes del hombre o del cuerpo descomponiéndose, permanecen conectadas al alma, cada parte estaría desconectada con el resto, pero conectada al alma. Lo cual sabemos por la química actual que es absurdo.

En segundo lugar, Gregorio trata de responde a la pregunta de por qué el hombre peca, o cómo lo hace. Este tema lo desarrolla en "La gran catequesis". Él plantea que la libertad no explica esto, sino que es la condición de posibilidad del mal. Si el hombre no fuera libre no habría pecado, pero el hombre no peca por ser libre, sino que puede pecar por ser libre[220]. La tesis de Gregorio es que un objeto cualquiera te afecta y actuas mal. ¿Por qué hay tanto mal en el mundo? ¿por qué la pasionalidad está desordenada? Si fuera por Dios, entonces Él es causa concomitante, por lo menos, del mal y el hombre no sería o sería menos responsable. Por lo tanto, tiene que tener su causa en el hombre. La experiencia nos muestra que el hombre está desordenado, con lo cual habría que preguntarnos el origen de ese desorden, como decimos no puede ser algo con lo que fuimos creados naturalmente, pues Dios sería causa del mal, sino que tiene que tener su origen en el hombre. Podría esto ser un argumento de conveniencia a favor del pecado original, es decir, el pecado que explica este desorden cotidiano que el hombre evidencia con su vida. La cuestión pasa a ser entonces, ¿cómo el hombre pre-pecado original pecó? Si se quiere enfrentar el problema de fondo responder que el pecado se explica por el desorden del hombre es quedarse a mitad de camino, hay que preguntarse cómo se explica el desorden mismo. El pecado original desordena al hombre y así el hombre actual viene desordenado y actúa conforme a ese desorden, pecando. Pero el que primer pecó, ¿cómo lo hizo?

Si su apetito estaba ordenado y hacer el bien para él era lo más fácil, ¿por qué pecó igual? Lo que propone San Gregorio es que el hombre capta mediante la inteligencia lo correcto o verdadero y el apetito sigue a lo que la inteligencia ve, lo que esta le muestra para actuar. Si la inteligencia ve mal se sigue que la voluntad actúa mal, pero no puede explicarse esa falla en la visión por la naturaleza misma de la inteligencia, pues, nuevamente, Dios, quien ha creado esa

[220] La posibilidad del mal, no es la causa del mal, que poseamos una libertad falible y pecable, por ser finita, no hace de eso causa de nuestros actos efectivamente fallidos o pecados. Si así fuese, efectivamente, Dios seria causa del mal ¿Por qué? Porque, si la libertad fuese causa del mal (en sí misma considerada, en su naturaleza), si por ser libres pecásemos necesariamente, no seriamos en realidad libres de hacer el mal. Entonces el mal es histórico, se introdujo en el mundo pudiendo no haber existido y de hecho hubiese sido lo mejor y más lógico.

inteligencia, sería causa indirecta del mal. La falla debe explicarse viendo la voluntad. Para esto San Gregorio distingue dos momentos en la voluntad. La primera voluntad es la que decide si quiere ver o no a la voluntad, es la que tiene la iniciativa de ver o no lo que la inteligencia le muestra. Y necesariamente lo que vea es lo que hará, pues esa es la condición del apetito. Y esa es la segunda voluntad, la que obra conforme a lo que le presentó la inteligencia. Para pecar, entonces, es preciso que la voluntad "se adelante" a la inteligencia y le ordene no ver y fruto de esa falla de visión obrar desordenadamente.

4. **San Agustín: Vida y obras. Las polémicas doctrinales. Verdades eternas e iluminación. Platonismo cristiano. Filosofía de la interioridad. El hombre y la vida moral**

Vida

San Agustín es el Padre más grande de la Iglesia latina, que ha dejado una huella profundísima en la vida cultural de Occidente y de todo el mundo. Se puede afirmar que todo el pensamiento de la antigüedad confluye en su obra y que de ella derivan corrientes de pensamiento que empapan toda la tradición doctrinal de los siglos posteriores. Es de entre los Padres el que ha dejado el mayor número de obras. Sus talentos intelectuales van siempre unidos a un impulso fuerte por querer conocer la verdad, ansia que lo condujo toda su vida.

San Agustín nace en Tagaste, provincia de Numidia, África romana, el 13 de noviembre del 354. Hijo de Patricio, pagano que luego fue catecúmeno, y Mónica, cristiana fervorosa. Esta mujer santa lo educó a San Agustín en la fe cristiana, quien siempre quedó fascinado por la figura de Jesucristo, a la cual amó, pero que se alejó de su Iglesia. Agustín estudió bien la gramática, primero en su ciudad natal y después en Madaura y, a partir del año 370, retórica en Cartago, capital del África romana. Llegó a dominar perfectamente el latín, pero no así el griego.

En Cartago lee el *Hortensius* de Cicerón que se sitúa en el inicio de su camino a la conversión. Este texto despierta en él el amor a la sabiduría. Sin embargo, puesto que creía que sin Jesús no hay verdad, se dedicó a leer la Biblia. Pero quedó decepcionado, tanto por la traducción cuanto por el contenido. No encontraba en la Escritura la altura de la filosofía. Por esta decepción y por el igual vigente deseo de acercarse a una religión que respondiera a su búsqueda, cae en los maniqueos. Quienes se presentan como cristianos y prometían una religión totalmente racional (propio del gnosticismo). Afirmaban que el mundo se divide en dos principios: el bien y el mal. Gracias a los maniqueos puede tener un hijo con una mujer

llamado Adeodato, al que quería mucho, muy inteligente, y que fallecería prematuramente. Alrededor de los 20 fue profesor de gramática en su ciudad natal, pero pronto regresó a Cartago, donde se convirtió en un brillante y famoso maestro de retórica. Con el paso del tiempo, se aleja de los maniqueos pues lo decepcionan por no cumplir sus promesas de intelectualidad.

A los 29 años se traslada a Roma donde ejerce la docencia, pero se trata de una experiencia bastante frustrante. Por esto se alegra cuando, luego de un año, lo llaman de Milán para ocupar una cátedra. Mientras tanto, su itinerario interior cambia, pues luego de su decepción de los Maniqueos cae en una especie de escepticismo. Sin embargo, su llegada a Milán altera esto, dando lugar a una doble conversión, tanto religiosa como intelectual. Dos aspectos que están entrelazados y muy conectados gracias a San Ambrosio, obispo de Milán, pero que se pueden distinguir. ¿En qué consistió la conversión religiosa? San Agustín iba a escuchar a las homilías de San Ambrosio por un interés puramente retórico, pero poco a poco va penetrando en el contenido: la Biblia tiene enseñanzas muy profundas -que Ambrosio conoce- que se captan al ahondar en la lectura, lo cual no era lo que le había ocurrido de joven[221]. ¿En qué consistió la conversión intelectual? Paralelamente le llegan los libros platónicos: las Enéadas (9) de Plotino en griego traducidos al latín por Mario Victorino (de Milán), un neoplatónico cristiano. Lo cual le causa tres cosas: 1. Recuperar la confianza en la razón (salir del escepticismo en el que había caído). 2. Entender filosóficamente el concepto de espiritualidad (que no era claro en el maniqueísmo). 3. Comenzar a iluminar el problema del mal en el mundo (el mal como privación: se acerca a esto por Plotino).

Estas conversiones hacen a San Agustín creer y acercarse más al cristianismo. De hecho, a los 33 años está convencido (aunque todavía no lo vive) de que el cristianismo es la doctrina verdadera, y luego ocurre el famoso episodio de su jardín, donde retirado por el tormento de sus reflexiones escucha una voz infantil que repetía *tolle, lege; tolle, lege*. Y tomando el códice de San Pablo que poca antes tenía en sus manos, lo abrió y la mirada se fijó en el pasaje de la carta a los Romanos donde el apóstol exhorta a abandonar las obras de la carne y a revestirse de Cristo. Esto le permitió ver como la gracia permite salir adelante pese a la debilidad.

[221] Soluciona con la interpretación tipológica del Antiguo Testamento de San Ambrosio su experiencia de falta de belleza retórica y de altura filosófica al leer la Biblia. Es decir, la lectura del Antiguo Testamento en clave de Cristo.

En la Pascua del 387 se bautiza. Antes del Bautismo se había retirado a Casisíaco (afueras de Milán) con unos amigos, su madre y su hijo en un largo retiro con el objetivo de fundar comunidades cristianas laicas en África, comunidades de estudio, oración, etc. En el camino se cuenta que San Agustín y Santa Mónica reciben una visión especial mística. Sin embargo, en el 391, es presionado para ser sacerdote y se ordena luego de resistirse. En el 395 el Obispo de Hipona (ciudad cercana a Cartado, África) necesita un auxiliar y elige a San Agustín por su fama. Y poco después, fallecido el obispo, es nombrado como su reemplazante. Este cargo eclesial lo ejerce San Agustín hasta su muerte en el 430 (35 años).

Con lo cual este es un período de gran actividad pastoral: de discusiones doctrinales, consultas de temas filosóficos, teológicos, morales, etc. (compilados en las "83 cuestiones diversas"). El Obispo, en esta época, era en la práctica como una especie de juez o legislador en la ciudad, interviniendo en pleitos civiles, etc. A pesar de esto él no descuida y siempre llama al ocio, tanto sobrenatural, la oración, como natural o intelectual, el estudio. Sin esto la caridad a Dios y el prójimo no tiene sentido. Por esto en este período escribe mucho, más de 100 obras. Hacia el final de su vida comienzan (caen en el 475) las invasiones bárbaras, llegando al norte de África y sitiando Hipona. San Agustín muere el 28 de agosto del 430, por muerte natural.

Obra

<u>Período de su conversión</u>:

- De Beata Vita (diálogo).
- Contra Academicos (diálogo contra el escepticismo).

<u>Temas Antropológicos</u>:

- De Anima et eius Origine.
- De Quantitate Animae (Acerca de la grandeza o la cantidad del alma).
- De Inmortalitate Animae.
- De Libero Arbitrio.

Obras Mayores:

- De Trinitate (la imagen de la Trinidad en el alma humana).
- De Civitate Dei (filosofía y teología de la historia).

Obras "más personales":

- Soliloquios (monólogo, diálogo con Dios, meditaciones, etc.).
- Confesiones (especie de autobiografía, pero no de crónica de hechos, sino de itinerario personal).
- Retractaciones (escrito al final de su vida, quizás conviene entender el título desde su definición etimológica y no semántica: *re-tractare*: volver a tratar: es decir, no corrige en todos los casos, sino que a veces lo hace y a veces no, amplia temas, etc. -tretractación en sentido amplio-).

Obras Polémicas:

- De Natura Boni (refutación metafísica del maniqueísmo).
- De Moribus Ecclesiae -…y de la moral maniquea- (sobre la moral -en sentido fuerte-).
- Contra Faustum Manichaeum.

Comentarios Bíblicos:

- Enarrationes in Psalmos (son 4 tomos de la BAC, San Agustín va salmo por salmo, versículo por versículo).

- De Genesi ad litteram.

Sermones.

Cartas.

Etc. ...

Las polémicas doctrinales

Para entender su postura filosófica nos sirve ver algunas de las polémicas doctrinales en las que se vio involucrado San Agustín: 1. Pelagianismo: en sí misma es una polémica teológica (la cuestión de la gracia), pero con un trasfondo y repercusión filosófica. 2. Maniqueísmo: es filosófica y teológica al mismo tiempo (la cuestión del mal). 3. Escepticismo: es propiamente filosófica.

1. Pelagianismo: Pelagio, monje cristiano anterior a Agustín, sostiene que el hombre puede salvarse con su sola libertad. La gracia sobrenatural no es indispensable o necesaria para la salvación, simplemente ayuda, no la niega. El argumento es que si el hombre no pudiese salvarse entonces no sería libre, en otras palabras, si sin la gracia me condeno entonces no soy libre. Somos creaturas, bien hechas y dotadas de libertad para poder elegir el bien, el hombre es autosuficiente, hay un exceso de confianza en la naturaleza humana.

Contra esto San Agustín hace patente la realidad del mal y nuestra incapacidad para salir de él con nuestras propias fuerzas. Hay una falta de realismo, Pelagio no ve el dato real del mal, el hecho que el hombre se encuentra caído o herido en su naturaleza, incluyendo su libertad. Por lo tanto, San Agustín distingue una doble necesidad de la gracia: 1. Sanar el pecado original (que no es evidente), restaurar las fuerzas o capacidades para elegir el bien. 2. La salvación. Incluso Adán y Eva antes de haber cometido el pecado original hubiesen necesitado de la gracia para salvarse, pues Dios nos llama a un fin que supera nuestras fuerzas naturales, por lo tanto, el hombre no puede salvar, como pretender Pelagio, la desproporción entre el fin y los medios.

Ahora bien, que la gracia sea indispensable y necesaria no significa que nos quite libertad, por el contrario, supone la libertad y la eleva, la potencia o fortalece, nos hace capaces de ejercer actos más libres. La gracia permite ejercer efectivamente la libertad, es lo que posibilita en la

situación actual y concreta del hombre usarla verdaderamente. San Agustín pone el ejemplo del árbol: el hombre nace torcido y la gracia es como el tutor. O también el del pozo: no se necesita de ayuda para caer en un pozo, pero sí para salir de él, quizás no inmediatamente, pero en definitiva todo pecado vicia la naturaleza y nos hace tender a la nada, a tal punto que a veces nos esclaviza, como se ve en las adicciones haciéndonos incapaces de hacer el bien.

La postura de San Agustín se ve obligada a resaltar el pecado original y sus efectos, esto llega a Lutero (monje agustino) y deviene en el protestantismo que viene a ser como un San Agustín anti-pelagiano exagerado o radical, reducido (sin tener en cuenta la otra perspectiva, la confianza en la creación). Es un pesimismo metafísico. Por un extremo, entonces, el protestantismo y, por otro, el pelagianismo que lleva a la actual sobre o auto confianza en la razón, la ciencia y la voluntad: nos bastamos a nosotros mismos y no necesitamos de nadie.

2. Maniqueísmo: En vez del protestantismo podríamos poner en el extremo opuesto del optimismo metafísico (falso) del pelagianismo al maniqueísmo, pues sostiene que el bien y el mal son componentes ontológicos de nuestra naturaleza de los cuales no nos libraremos por lo menos en cuanto hombres. El mal es causado por un principio coeterno a Dios, que se puede identificar con la materia. En ética se puede caer tanto en un moralismo cuanto en un liberalismo. Se da tanto represión como liberación (cfr. Introducción a la Filosofía: Antropología Filosófica y Ética).

Crítica filosófica al maniqueísmo en San Agustín: tiene tres aspectos. 1. Metafísico: el maniqueísmo tiene dos errores metafísicos, el primero se ve desde la creación, pues la materia es creada por Dios, es ontológicamente buena; todo sale de la nada por Dios, más allá de que hay una superioridad o primacía de lo espiritual. Si es principio potencial dice ordenación al acto, entonces es ordenación al bien, a la perfección, quizás no sea buena tomada en sí o aislada, pues la pura potencia no es nada, pero en cualquier caso es potencia al bien, lo cual es bueno. Al segundo lo podríamos llamar "biteísmo" y surge de la negación de que la materia es creada por el mismo Dios que crea el espíritu (por la negación del primer error metafísico). Consiste en la afirmación de dos principios absolutos, por un lado, Dios, creador del bien, y por otro, el anti-principio opuesto a la divinidad, creador del mal. El problema es que no puede haber dos principios absolutos, infinitos o eternos, además si viven en constante lucha entonces no serían dioses, pues serían vulnerables, impotentes, etc. Desde el creacionismo se puede refutar también este error, pues no es posible que existan dos dioses, metafísicamente hablando si hay Dios debe haber uno solo. La conclusión de este aspecto de la crítica

filosófica al maniqueísmo es que el mal es privación, es decir, no tiene un estatus entitativo o una sustancialidad, es falta, carencia, ausencia de realidad.

2. Antropológico: el maniqueísmo sostiene un fuerte dualismo: el espíritu que es bueno y la materia que es mala. San Agustín realza la unidad del hombre, aunque confiesa que no la entiende mucho. No obstante, plantea que, si queremos identificar una fuente del mal, en todo caso es con la libertad que es propia del espíritu, no la materia. El maniqueísmo haría más malo el mal que padecemos (mal físico o de naturaleza) que el mal que hacemos (mal moral), con lo cual su aparente pesimismo que parecería enfrentarse con la realidad profunda del mal, en realidad no lo hace. En efecto, el mal toma su maldad de la bondad del bien que daña. La naturaleza del espíritu es superior a la de la materia, por lo tanto, el mal del espíritu es peor que el mal de la materia. Es cierto que las pasiones arrastran, pero es la voluntad y la inteligencia los que eligen (incluso si la pasión es muy fuerte, en ese caso es la voluntad la que decide no resistir). También es cierto que el pecado original provocó un desorden en dos pasos (una inversión de jerarquías): el hombre se hizo superior a Dios y el cuerpo al espíritu. Las pasiones en sí mismas no reciben calificación moral, en todo caso tienden naturalmente a obedecer lo superior. La conclusión de este aspecto de la crítica filosófica al maniqueísmo es que el mal moral se origina en la voluntad que elige mal las cosas (no cosas malas) -elige un Bm sobre un BM que en definitiva me aleja del Bien Superior-. Es un desorden, de hecho, pecado en griego se dice αμαρτία, literalmente “errar el blanco”.

3. Ético: el maniqueísmo termina ontologizando el mal, convirtiéndolo en un componente del ser o la substancia y no fruto de una decisión moral, por lo tanto, quita la responsabilidad moral. Efectivamente, si es fruto de la materia entonces el hombre no tiene culpa de él. El mal ya no es malo[222], o no es moral. La conclusión de este aspecto de la crítica filosófica al maniqueísmo es igual a la primera, a saber, que el mal es privación, no es ser, sino falta de ser debido. El acto moralmente malo de una decisión desordenada (una *conversio* a la creatura o bien mudable y una *aversio*, en lo que radica la formalidad del pecado, a Dios o el bien inmutable). Y por concomitancia San Agustín realza la bondad de la naturaleza.

[222] A lo largo de la historia de la filosofía, cualquier intento de ontologizar al mal, de hacerlo algo, una cosa, no hace más que bonificarlo y desmalificarlo. En definitiva, nunca es la respuesta al mal sino una eliminación de la pregunta. Por el contrario, la tesis de que el mal es privación, que a veces suele imaginarse que hace del mal un menor bien (cuando, por el contrario, por ella se rechaza en absoluto ver en el mal un ser, para vaciar el mal de todo bien y evacuar de él toda especie o modalidad de bien). U otras veces, se imagina que esa doctrina niega o desconoce la realidad del mal, cuando, contrariamente, descansa por entero sobre la realidad de la privación, o la lepra de la ausencia. Decir que el mal no es un ser no es, de manera alguna, decir que el mal no existe, o que es sólo una ilusión, o que sólo tenemos que negarlo. El mal existe realmente como una herida o una mutilación del ser; el mal está realmente allí, cada vez que una cosa – que en la medida en que es y en que tiene el ser es buena – es privada de algún ser o de algún bien que debería tener.

Textos: *¿Qué es el mal?*

1. "Así, pues, magnífica y divinamente nuestro Dios dijo a su siervo: 'Yo soy el que soy', y 'Dirás a los hijos de Israel: El que es me envió a vosotros' (Ex. 3, 14). Él es verdaderamente, porque es inmutable.

Toda mutación hace no ser a lo que era: por tanto, es verdaderamente, Aquel que es inmutable; y las demás cosas que por Él han sido hechas, de Él han recibido el ser, según su modo o medida.

Por tanto, Aquél que es máximamente sólo puede tener como contrario a lo que no es; y por eso, así como por Él existe todo lo que es bueno, así también por Él existe todo lo que es naturalmente; porque todo lo que es naturalmente, es bueno." *(De nat. boni, 19)*

2. "Toda naturaleza, en cuanto naturaleza, es un bien; toda naturaleza no puede provenir más que del supremo y verdadero Dios: porque todos los bienes (...) no pueden provenir sino del mismo bien supremo." *(De nat. boni, 1)*

3. "Todas las naturalezas corruptibles, no serían en absoluto naturalezas si no hubiesen sido hechas por Dios ('nisi a Deo essent'); y no serían corruptibles si estuviesen hechas de Él ('si de illo essent'), porque serían lo mismo que Él. Por consiguiente, cualquiera sea el modo, la belleza y el orden que poseen, lo tienen porque han sido hechas por Dios; pero no son inmutables, porque han sido hechas de la nada." *(De nat. boni, 10)*

4. "Toda naturaleza que no puede corromperse, es el bien supremo, como Dios. Por su parte, toda naturaleza que puede corromperse es también ella algún bien: pues no podría dañarla la corrupción a no ser quitando o disminuyendo lo que es bueno." *(De nat. boni, 6)*

5. "Ninguna naturaleza, por tanto, es mala en cuanto naturaleza, sino en cuanto disminuye en ella el bien que tiene. (...) Ni tampoco debe decirse que sea mala aquella materia que los antiguos denominaron *'hylen'*.

No me refiero aquí a la que Manés, con dementísima vanidad y sin saber lo que dice, llama *'hylen'* y que, según él, es la formadora de los cuerpos: por lo que justamente se le atribuye que introduce la existencia de un segundo Dios, ya que nadie sino Dios puede formar o crear los cuerpos (...)

Pero llamo yo *'hylen'* a una cierta materia absolutamente informe y sin cualidad alguna, de la cual se forman las cualidades que percibimos por los sentidos, como afirmaron los antiguos.

(...) No debe decirse, por tanto, que sea algo malo tampoco ésta *'hylen'*, que no puede ser percibida mediante *'species'* alguna, sino que apenas puede ser concebida mediante la privación de toda *'species'*. Pues también ella tiene la capacidad de recibir formas (*'capacitas formarum'*): ya que si no pudiese recibir la forma que le imprime el artífice, ciertamente no se llamaría materia. Además, si la forma es un bien (...) no hay duda de que también es un bien la capacidad de recibir la forma." *(De nat. boni, 17-18)*

- El mal físico -

6. "Antes de preguntar de dónde procede el mal, es preciso preguntarse qué es el mal; mas éste no es otra cosa que la corrupción del modo, la belleza o el orden naturales. Y así se llama mala a la naturaleza que está corrompida: porque la que no está corrompida es sin duda buena. Pero aun la que está corrompida, es buena en cuanto es naturaleza; es mala en cuanto que está corrompida." *(De nat. boni, 4)*

7. "Cuando se dice a veces que el modo, o la belleza, o el orden son malos, o es porque son menores de lo que debían ser, o es porque no se acomodan a las cosas, a las que deben acomodarse; de suerte que se dicen malos, porque son impropios e inconvenientes (...).

No obstante, en donde existe algún modo, alguna belleza y algún orden, hay algún bien y alguna naturaleza; mas donde no hay ningún modo, ninguna belleza y ningún orden, no hay bien ni naturaleza alguna." *(De nat. boni, 23)*

8. "Ninguna naturaleza, por tanto, es mala en cuanto naturaleza, sino en cuanto disminuye en ella el bien que tiene. Si éste al disminuir desapareciera por completo, así como no quedaría bien alguno, del mismo modo dejaría de existir toda naturaleza". *(De nat. boni, 17; cfr. 6, 9, etc.)*

9. "De tal manera están ordenadas en el conjunto de la naturaleza también las privaciones de las cosas, que no dejan de cumplir convenientemente su papel para quienes sabiamente las consideran. Pues haciendo Dios que en determinados lugares y tiempos no existiera la luz, hizo las tinieblas tan convenientemente como los días. Si nosotros, regulando la voz, podemos interponer un conveniente silencio en el lenguaje, ¿cuánto más no realizará convenientemente privaciones en algunas cosas el que es perfecto artífice de todas ellas? Por eso, en el himno de

los tres jóvenes también la luz y las tinieblas alaban a Dios *(Dan. 3, 72)*; es decir, hacen brotar la alabanza divina en los corazones de los que saben considerarlas." *(De nat. boni, 16)*

- El mal moral -

10. "Pecado o iniquidad no es el deseo de naturalezas malas, sino el abandono de otras mejores (...) El hombre, por tanto, no apeteció una naturaleza mala cuando tocó el árbol prohibido, sino que cometió una acción mala abandonando lo que era mejor. Pues mejor que todas las cosas creadas es el Creador, cuyo mandato no debió ser dejado de lado por gustar de lo prohibido, aunque era bueno (...) No había plantado, pues, Dios un árbol malo en el paraíso; sino que Él, que había prohibido tocarlo, era mejor." *(De nat. boni, 34; cfr. 20, 36, etc.)*

11. "Así resulta que ni aún aquellos bienes que desean los que pecan son en manera algunos males, ni lo es tampoco la misma voluntad libre, que hemos reconocido que debe considerarse como uno de los bienes intermedios, sino que el mal consiste en su aversión del bien inmutable y su conversión a los bienes mudables; y a esta aversión y conversión, dado que no es obligada, sino voluntaria, le sigue la digna y justa pena de la miseria." *(De lib. arb., II, 19, 53)*

12. "¿Crees tú que sea la libídine más poderosa que el espíritu *('mens')*, al que sabemos que por ley eterna ha sido dado el dominio sobre todas las pasiones? Por lo que a mí toca, no lo creo de ningún modo, porque no habría orden perfectísimo allí donde lo más imperfecto dominara a lo más perfecto. Por lo cual juzgo como necesario que el espíritu sea más poderoso que el apetito desordenado *('cupiditas')*, por el hecho mismo de que lo domina recta y justamente." *(De lib. arb., I, 10, 20)*

13. "Ninguna cosa puede hacer al alma espiritual *('mens')* esclava de la pasión *('libido')*, sino su propia voluntad. (...) No resta, por tanto, sino que sea propio de la voluntad aquel movimiento por el que ella aparta del Creador su voluntad para entregarla a la creatura." *(De lib. arb., III, 1, 2; cfr.III, 17)*

14. "La voluntad, pues, que se une al bien común e inmutable, obtiene los principales y más grandes bienes del hombre, siendo ella un bien intermedio. Pero la voluntad que se aparta del bien inmutable y común y se convierte hacia su propio bien, o hacia un bien exterior o

inferior, peca. (...) Y de esta suerte el hombre soberbio, curioso o lascivo entra en otra vida que, comparada con la vida superior es muerte; a la cual rige y gobierna, no obstante, la providencia de Dios, que pone las cosas en el lugar que les corresponde y distribuye a cada uno según sus méritos." *(De lib. arb., II, 19, 53)*

15. "Considera, pues, en la medida en que puedas, cuán grande bien sea el mismo ser, pues lo quieren tanto los bienaventurados como los desgraciados. Si consideras bien esto, verás que en tanto eres desgraciado, en cuanto que no te acercas a Aquél que es máximamente, y que en tanto juzgas que es preferible que alguien no sea a que sea desgraciado, en cuanto no ves al que es máximamente, y verás que, no obstante, tú quieres ser, porque has recibido el ser de Aquél que es máximamente.

Si no quieres, pues, ser desgraciado, ama en ti esto mismo, por lo que quieres ser. Pues cuanto más y más quieras ser, más te aproximarás al que es máximamente (...).

Así, pues, cuanto más amares el ser, tanto más desearás la vida eterna, y desearás formarte de modo que tus afecciones no sean temporales, modeladas y encendidas por el amor de cosas temporales; estas cosas temporales que antes de ser, no son, y cuando son, huyen, y cuando han huido, no serán. (...) Mas quien ama el ser, aprueba estas cosas en la medida en que son, y ama lo que siempre es." *(De lib. arb. III, 7)*

3. Escepticismo: la Academia es la escuela filosófica fundada por Platón que atraviesa, por su duración, varias épocas[223]. Carneades Arcesilao, anterior a San Agustín, inicia una cierta corriente de escepticismo. El Academicismo consiste en nunca "jugarse" del todo por algo, no afirma que no hay verdad (que sería un escepticismo tajante), sino simplemente que no hay certezas. Algo así como la postura actual de Vattimo del "pensamiento débil".

La crítica central de San Agustín, que desarrolla en el libro "*Contra Academicos*", es que las certezas son un tema existencial y de fundamental importancia para la vida, hacen al sentido de la existencia y no es para nada una cuestión "académica". No se puede vivir sin certezas. Todo hombre necesita de la verdad y sería una tortura no abrazarla. Y en clave cristiana el torturador sería Dios quien, según la hipótesis, daría al hombre un anhelo profundo que sería inalcanzable. Distinto sería el caso si los escépticos afirmasen que hay que avanzar desde

[223] Recordemos que cierra en el 529, por orden de Justiniano, emperador del Imperio Romano de Oriente/Imperio Bizantino/Imperio de Constantinopla.

pequeñas hacia grandes certezas o de que la búsqueda por la certeza es algo difícil o de que no todo es cierto.

Sin embargo, los critica no ya desde el punto de vista existencial, sino de lo que podríamos llamar el punto de vista esencial. Los Académicos son los filósofos de la duda, no de la negación, y San Agustín les concede de alguna manera este punto de partida y desde él los refuta. La duda lleva determinadas certezas indudables. Se puede dudar de los sentidos, pero no de la vida interior. En efecto, la duda es el mejor testimonio de que pienso, y si pienso, de que existo, incluso si me equivocase, pues si me equivoco, entonces soy (*si falor sum*). El que duda sabe que duda y está cierto de esto y por lo tanto emite juicios, piensa, existe, etc. Veremos más abajo nuevamente este punto y además su semejanza y desemejanza con la postura Cartesiana.

Romano Guardini: San Agustín y la sabiduría cristiana (Tomado de: *"La conversione di Sant' Agostino"; Morcelliana - Brescia - 1957*)[224]

La siguiente selección no sirve para responder a la pregunta: ¿San Agustín, es filósofo o teólogo? Y veremos que la respuesta es que, en realidad, son dos cosas que se encuentran muy entrelazadas y que no encontramos alguna obra suya que sea puramente filosófica ni puramente teológica.

0* "**Tarea del pensar**, como lo entiende Agustín, **es la búsqueda de la sabiduría**. No solamente de la verdad, sino también de la sabiduría; de la verdad, por tanto, en cuanto sirve al sentido de la existencia[225], en cuanto ella **no sólo conoce con el intelecto, sino también siente con el corazón[226]**; valora de manera justa y juzga en modo verdadero; aferra los

[224] Hay una edición castellana de la editorial "Ágape": "La conversión de San Agustín".

[225] No solamente erudición, sino en cuanto sirve al sentido de la existencia. El sabio conoce aquello que de su conocimiento se deriva el sentido de la existencia: es decir, Dios y el hombre, San Agustín solo quiere conocer a Dios y al hombre y nada más (como dice en los soliloquios), pues eso le sire al sentido de su existencia. Ese es el núcleo que da sentido al resto.

[226] En general para la Patrística y en las Sagradas Escrituras, así también como para San Agustín y el mismo Romano Guardini, el "corazón" no designa solo los sentimientos, sino el núcleo de la interioridad y la intimidad, el centro vital más profundo e interior de la persona. E incluye tres aspectos que en él casi que se identifican (es la sede de…): 1. Inteligencia profunda: conocemos algunas cosas que nos penetran hasta el corazón. 2. Sentimientos profundos: hay algunos sentimientos que son mucho más radicales y hondos. 3. Decisiones existenciales (opciones vitales): la voluntad quiere siempre muchas y distintas cosas, pero hay otras que están en el corazón, que marcan un rumbo, un sentido y dirección. En el lenguaje de Guardini los sentimientos profundos son causados por los valores objetivos (iluminados, no impuestos, por la inteligencia). La inteligencia conoce la verdad de las cosas, el bien y su valor, pero la vivencia del valor, pues su conocimiento no me deja indiferente y neutro, sino que me interpela, penetra mis sentimientos. Esto hace que yo tome partido, que responda, que incluya ese valor en mi vida y lo quiera. El corazón en San Agustín es realista, me conecta con la realidad, es una reacción interior, pero que brota por un conocimiento del exterior, de la verdad y el bien de las cosas. Una verdad y un bien que calaron muy hondo dentro mío, tanto es así que podríamos afirmar que en lo profundo se identifican, pero que solo se distinguen superficialmente. Se da una doble penetración intelectivo,

objetivos esenciales y conforma la vida a ellos; comprende el verdadero orden y adecua a él la existencia.

Lo que se obtiene esforzándose y luchando y amando la sabiduría es la *vita beata*[227], es decir, aquella vida que ve los valores no sólo como verdaderos en sí, sino también para el interrogante; los transporta en la realidad del ser; así ella llega a la perfección y deviene feliz". (p. 85)

1* "Pero esa 'sabiduría' no se encuentra nunca en Agustín sólo en la forma de **pura filosofía** o como **tarea de la formación natural del hombre o de la cultura mundana**[228]; por el contrario, ella está siempre construida en relación con su vida de cristiano. También aquí Agustín quiere el todo. Ni se le ocurre que se pueda pensar de otro modo que no sea desde el todo y hacia el todo. Pero este todo es el hombre creado por Dios para comunicarle su gracia, caído en el pecado y alejado de Dios, y vuelto a llevar por Cristo a Dios. 'El hombre' es, para Agustín, aquello que Dios ha querido" (...) (p.86).

2* "**El hombre 'natural'** que, en cuanto tal, es separado del mundo de la revelación y hecho objeto de investigaciones críticas particulares, **no entra en el campo de sus consideraciones**. Él apunta al hombre tal como es pensado por Dios y, por tanto, como debe ser; **este hombre en su totalidad**. Pero un tal hombre lleva en sí la insuprimible impronta de su proveniencia de Dios y de su destinación a Dios. Así entonces, un hombre 'puramente natural' no existe, estrictamente hablando, para Agustín. Aún aquel que está fuera de la fe y de la obediencia a Dios no es verdaderamente 'natural' (...)"[229] (p.87).

---

afectiva, sentimental entre el hombre y la cosa, directamente proporcional. Esto es sabiduría en San Agustín: entender bien, valorar bien y vivir bien. Comprometerse con los valores auténticos. Siguiendo la distinción entre saber socrático y aristotélico, que habíamos hecho en San Justino, podríamos decir que en San Agustín la sabiduría es socráticamente entendida.
En el Romanticismo cambia la noción de "corazón" y pasa a significar "amor ciego", todo lo contrario al "corazón" bíblico-patrístico que vendría a ser un "amor lúcido".

[227] Esta sabiduría lleva a la felicidad (*vita beata*). La vida feliz es aquella en la que se ven los valores, no en abstracto, sino como buenos para mi vida concreta, y por esto los encarno y me perfeccionan, haciéndome feliz. Experimento los valores como algo valioso para mí, y atarme a ellos es lo más propio de mi libertad y lo que más la realiza (≠ libertad 360º, de la indeterminación, inmanentista, sartreana).

[228] Sería "filosofía pura", es decir, racionalismo: es incompleta y San Agustín busca la totalidad. La filosofía pura no sería ni desde ni hacia el todo. Si se pretende buscar la sabiduría, entonces es conveniente usar todas las herramientas que tengo a mano y estudiar toda la realidad, y siendo cristiano no puede prescindir de la fe ni de los datos que de la realidad me revela. Por ejemplo, puedo estudiar al hombre en su estado actual o teniendo en cuenta cómo fue creado por Dios y como influyó en su naturaleza la realidad del pecado y sus heridas, la redención que dio la gracia para sanar y elevar esa naturaleza, etc. Si la sabiduría busca la verdad que da sentido a la existencia, y la existencia misma del hombre es naturaleza, redención y gracia, entonces debo atenerme a las realidades esenciales.

[229] No entra en la sabiduría, en este caso antropológica, el estudio de la naturaleza en cuanto tal (lo que podríamos llamar "naturaleza pura"), quizás caiga dentro de nuestra consideración, pero sabiendo que es ella y aún más. De lo contrario, no se consideraría la marca de Dios que se ve en el origen y destino del hombre.

• "De aquí se sigue una consecuencia muy importante para entender a Agustín: desde el punto de vista de un riguroso método crítico, él no desarrolla sus pensamientos ni 'filosóficamente' ni 'teológicamente'. En ellos hay sí una filosofía, en sentido crítico, y también una teología; pero están escondidas. **Quien las quiera ver debe primero extraerlas** – y esto no es fácil. Más de un equívoco se hubiera evitado si esto se hubiese tomado en consideración, y si el pensamiento agustiniano no hubiese sido tratado del mismo modo que el de Tomás de Aquino o incluso que el de un teólogo del siglo XIX. **El pensamiento de Agustín está más acá de la distinción en filosofía y teología**"[230]. (p. 87)

• "Sólo así es la existencia humana real; ésta está en la base del pensamiento agustiniano. Él consideraría todo el resto como distinciones que tienen sólo un valor de método – pero que, además, tienen uno vital, dado que cuestiones de método son al fin siempre cuestiones de la vida – pero solamente si responden a condiciones determinadas, y a menudo olvidadas". (p.88)

Pero, ¿cómo saber si San Agustín no confunde (funde con) fe y razón o teología y filosofía? ¿cómo las usa juntas y las distingue al mismo tiempo? San Agustín hace la distinción: la razón proporciona un saber, por el cual se llega a la evidencia, al ver, de manera mediata (mediante la demostración). La fe, por su parte, es creer por la autoridad de alguien fidedigno, a quien oigo o escucho (oíd con atención). Tanto el saber como el creer son dos formas de certeza, es decir, de seguridad ante lo conocido, distintas. La relación entre ambos tipos de conocimiento San Agustín la desarrolla especialmente en la epístola 120 en dos fórmulas: "Entiendo para creer" -*intelligo ut credam*- y "creo para entender"-*credo ut intelligam*-.

La primera, "entiendo para creer", significa que la inteligencia es anterior en cierto sentido al creer. El acto de creer supone al acto de entender, lo que no significa que aquello que creo lo ví, o lo sé, o lo demostré, pues sino no haría falta creerlo. Significa tres cosas: 1. Supuesto de la facultad: solo cree el que tiene inteligencia, la inteligencia, como facultad, es necesaria para creer. Esto pues la fe es un acto de la inteligencia, aunque no sólo de ella. 2. Supuesto de una misma comprensión del mensaje: ¿en qué estoy creyendo? Sin saber lo que se me propone, no

---

Incluso, sería anti-realista, pues no existe estrictamente hablando un hombre natural, pues sabemos que la realidad del hombre es o herido por el pecado e inclinado al mal o redimido por Cristo y su gracia. Dios siempre llama al hombre a elevarse de su "pura naturaleza" y participar de la vida divina.

[230] San Agustín está antes que la distinción entre filosofía y teología, porque en él se dan las dos integradas. Y hay que estudiar a Agustín en su contexto, no con los criterios de Santo Tomás, por ejemplo, pues responde a otras problemáticas, donde quizás sí era necesario o conveniente distinguir, sin separar, ambas disciplinas o ambos órdenes. Efectivamente, la distinción entre filosofía y teología es metodológica y responde a algo vital, pero debemos tener siempre presente que a veces es conveniente usar una más que a la otra, o ambas.

puedo creer. 3. El conocimiento de las creaturas me revela muchas cosas del Creador: todo efecto tiene la marca de la causa. La ciencia bien llevada me acerca a Dios, de esta manera la inteligencia puede ser un preámbulo para la fe.

La segunda, “creo para entender”, tiene dos sentidos: 1. En ciertas verdades misteriosas, artículos muy difíciles, verdades que nos superan tanto, debemos aceptar con humildad y confianza que nos sobrepasan y exceden, y debemos creer para entender. Es decir, hacer el acto de fe y de a poco entender más. 2. La fe no es el punto de llegada final. San Anselmo (de Aosta, de Bec o de Canterbury), en el siglo X dirá, tomando estas ideas: *fides quarens intellectum*, o sea, la fe que busca entender, no la evidencia, pero si una comprensión más profunda. En San Agustín la fe fue una certeza inicial, pero luego se inicia todo un camino de búsqueda. Si Dios se revela debemos entender, Él mismo no habló en parábolas para esto.

En resumen, este es el camino del hombre a la verdad:

CREER ENTENDER LO CREÍDO VER (el punto de llegada no es la fe, sino que tendremos la evidencia de lo creído por una gracia sobrenatural, el *lumen gloriae*)

Grandes líneas de la filosofía de San Agustín

Recordemos que San Agustín (354-430), si bien pertenece al momento especulativo o teorético de la Patrística y es ya un autor completo y no fragmentario, sin embargo, no deja de desarrollar un pensamiento circunstancial, no sistemático. Además, estando más acá de la distinción entre filosofía y teología si queremos conocer su pensamiento filosófico, como diría Guardini, debemos extraerlo de su pensamiento.

Gnoseología

Para entender los puntos centrales de la teoría del conocimiento de San Agustín debemos tener en cuenta dos cosas, en primer lugar, la polémica anti-escéptica (contra los académicos), y, en segundo lugar, la doctrina de la iluminación.

En cuanto a la primera, desarrolla su crítica contra el escepticismo sobre todo en el *Contra Academicos* (escépticos libertinos, eruditos y “libres pensadores”), donde sostiene que no se puede dudar de que se duda y, por lo tanto, tampoco de que se piensa y existe. La duda supone certezas necesariamente. Certezas, especialmente, interiores. La segunda cosa que sostiene es que no es imposible conocer la verdad y que se puede llegar a la certeza y que esto es necesario e imprescindible para vivir. Las preguntas existenciales no son para nada “académicas” (tales como ¿quién soy?, ¿para qué existo?, etc.). La cuestión de la posibilidad

de llegar a la verdad es intrínseca al ser humano, su espíritu lo precisa. Se puede llegar a la certeza, por más de que no todo sea cierto o de que sea difícil.

Similitud de San Agustín con el argumento Cartesiano[231]: Primer aspecto: argumento desarrollado contra el escepticismo: posibilidad del hombre de llegar a la certeza. Segundo aspecto: mismo punto central: la duda entraña certezas. Diferencias importantes: lugar bien distinto en el sistema, debido a que para Descartes el argumento va precedido de la duda metódica. Su objetivo es comenzar una filosofía desde cero y una filosofía exacta e indiscutible como la matemática. Se duda de todo en miras a eso, hasta del testimonio de los sentidos. Solo acepta el mundo exterior cuando desde el *cogito* pueda demostrar que los sentidos no engañan (como Dios no puede engañarse, no me pudo dar sentidos que engañen). El *cogito* pasa a ser la sede de la verdad. En Descartes el orden de las certezas es: primero el pensamiento (el yo, pero en cuanto pensamiento); segundo Dios; y tercero el mundo. En San Agustín no se duda del testimonio de los sentidos, él confía en sus experiencias. Además, en Agustín, y todo pensamiento realista, primero se conoce una cosa, algo real, y luego se dice "yo conozco" (de hecho, se llama segunda intención). De ahí que Descartes es racionalista, pues toda certeza viene dada por y desde el *cogito,* pero en Agustín no. Por último, mientras que, como decíamos, en Descartes la duda constituye el método adoptado por todo su sistema y es colocada desde el principio, en San Agustín, por el contrario, se encuentra como un argumento aislado contra los académicos.

Textos: *El conocimiento humano*

1. "¿Quién dudará de que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, sabe y juzga? Puesto que, si duda, vive; si duda, recuerda de qué está dudando; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no debe asentir temerariamente. Luego, todo el que duda de algo, de estas cosas no debe dudar: porque si no existiesen, no podría dudar de nada". *(De Trin., 10, 10, 14).*

2. "Dos géneros de cosas se saben: las que el alma percibe por los sentidos del cuerpo y las que percibe por sí misma. Muchas argucias han aducido los académicos contra los sentidos del cuerpo; pero no pudieron poner en duda ciertas percepciones firmísimas de verdades que el alma conoce por sí misma, como las que antes nombré: 'yo sé que vivo'.

[231] Cfr. "Actualidad del pensamiento de San Agustín" de Mons. Octavio Nicolás Derisi, ed. Guadalupe, cáp. II, pp. 21-29.

Ello no quiere decir que dudemos de la verdad de los objetos que percibimos por los sentidos del cuerpo: por ellos aprehendemos el cielo y la tierra, y todo lo que en ellos nos es conocido, según quiso que lo conociésemos quien a nosotros y a ellos creó". *(De Trin., 15, 12, 21)*

3. "Nadie duda de que, así como el hombre interior está dotado de inteligencia, el exterior está dotado de sentidos corporales (...) En el orden presente de nuestra condición de mortales y carnales, se nos hace más fácil y hasta más familiar el estudio de las cosas visibles que el de las inteligibles: aquéllas son exteriores, éstas interiores; aquéllas las percibimos mediante el sentido corporal, éstas las entendemos con la mente. (...) Y es preciso acomodarse a esta flaqueza: de modo que, si alguna vez queremos distinguir más adecuadamente y explicar de modo más accesible lo interior y espiritual, tomaremos ejemplos de semejanzas de las cosas corporales exteriores". *(De Trin., 11, 2, 2)*

4. "La mente, en consecuencia, recoge por los sentidos del cuerpo noticias de lo corpóreo y percibe por sí misma lo incorpóreo. Luego, se conoce a sí misma inmediatamente por ser incorpórea" (*De Trin., 9, 3, 3)*

5. "¿Hay algo tan presente en la mente como la misma mente? Y, sin embargo, como la mente se coloca en las cosas en que piensa con amor, y está habituada a colocarse con amor en lo sensible o corpóreo, no puede estar en sí misma sin imágenes de cosas sensibles. Aquí tiene su origen el vergonzoso error, pues no puede el alma despegarse de las imágenes de las cosas sentidas para contemplarse a sí misma en su pureza. (...) Trata de pensarse pura, y se imagina que es ella misma las imágenes sin las cuales no acierta a concebirse. Por eso, cuando oiga que le mandan conocerse a sí misma, no vaya a buscarse como si estuviese desplazada en lo exterior, sino despéguese de las adherencias imaginarias o sensoriales; es ella más íntima que los objetos sensibles y exteriores". *(De Trin., 10, 8, 11)*

6. "Con razón decimos que sabemos qué es el alma, pues tenemos alma. No la hemos visto con los ojos del cuerpo; tampoco la hemos percibido por semejanza general o especial con las muchas cosas que hemos visto. Pero sin duda la tenemos. Pues nada nos es dado conocer más íntimamente ni sentir mejor, que aquello con que sentimos las demás cosas, es decir, la misma alma". *(De Trin. 8, 6, 9)*

En cuanto a la segunda, es típica de San Agustín y el agustinismo medieval, aunque no es planteada explícitamente, sino mencionada. Haremos el desarrollo argumental paso por paso:

1. Punto de partida: El hombre es capaz de conocer *verdades eternas*. Este es un dato de la experiencia, cualquier hombre se da cuenta que conoce una verdad cuya validez no depende del tiempo. Todo cambia, pero hay realidades que no lo hacen. Los ejemplos de San Agustín son simples para mostrar esto: 2+2=4, o el principio de contradicción, etc.

2. Tesis 1: Tenemos *razón*: facultad de conocimiento superior y espiritual. Si conocemos algo que es atemporal, entonces lo conocemos porque la razón trasciende lo temporal. Efectivamente, lo temporal es debido a la materia, y así como sabemos que el sentido es material pues su objeto es material, así también, si el objeto de la inteligencia es atemporal, y, por lo tanto, inmaterial, entonces también nuestra facultad. Es un argumento similar al de Platón y Aristóteles. Platón afirma que conocemos las esencias, formas puras o ideas, como la justicia, el bien, etc., y que tenemos, por tanto, una parte de nuestra alma espiritual (el alma propiamente racional que se distingue de la irascible y concupiscible, en griego λογιστικόν, la parte inmortal del hombre, y quien gobierna). En Aristóteles no son ya "verdades eternas" ni "Ideas" sino "conceptos universales": nuestra inteligencia, propiamente le intelecto agente, separa la materia de las imágenes. Nuestro intelecto es separado, pero en, de la materia.

3. Tesis 2: Nuestra razón *encuentra* las verdades eternas, no las crea. No podría ser su causa o fundamento, pues nuestra misma razón no es eterna, pero el 2+2=4 existió siempre. Sin embargo, la verdad dice ordenación esencial a una inteligencia. En efecto, la adecuación, en lo que consiste la verdad, precisa tanto de la facultad como del objeto. En este caso, la adecuación de la cosa a la inteligencia creadora -divina- (es lo que la escolástica llamará "verdad óntica": si la realidad posee inteligibilidad, entonces es pensada por una inteligencia. Lo que también está, aunque no planteado así, en la antigüedad, en Anaxágoras, por ejemplo).

4. Tesis 3: Por lo tanto, tiene que existir una Inteligencia, que sea eterna, y que sea el fundamento de estas verdades. Es decir, Dios.

5. Tesis 4: Cuando mi inteligencia capta una verdad eterna participa de esa luz superior que brota de la Inteligencia eterna, participa de la luz eterna que las fundamenta. Por supuesto, que "luz" es un concepto analógico, con fuerte significado y tradición y significa la inteligencia o la verdad, lo que ilumina la realidad para que pueda ser vista. De esta manera, vemos las cosas intelectualmente en la luz eterna, así como los

sentidos ven las cosas sensibles por la iluminación del sol (sin luz natural no hay vista, sin luz intelectual tampoco). La luz ilumina tanto a la cosa para que pueda ser vista cuanto a mi inteligencia para que pueda verla.

Significado de la iluminación: Es preciso hacer tres aclaraciones: 1. La iluminación no es sobrenatural, no se identifica con la luz de la fe (*lumen fidei*), la cual también existe, pero no es esta. 2. No es ver la fuente de luz. Tomando como ejemplo el conocimiento sensible vemos que cuando veo el árbol, no veo al sol que lo ilumina, sino al árbol iluminado. Del mismo modo, mi inteligencia cuando conoce no ve a Dios o en Dios a las cosas, en lo que consistiría la postura del *ontologismo*[232], sino a la esencia de las cosas que son participaciones de Dios. La luz divina ilumina la cosa y mi inteligencia para conocerla. El ontologismo eliminaría la distancia entre Dios y la creatura, gnoseológicamente por lo menos. 3. No es un paso en el proceso psicológico del entendimiento sino la fundamentación metafísica de nuestra capacidad de conocer verdades eternas. Como paso psicológico es interpretado por la primera mitad del siglo XIII agustiniano, combinando a Aristóteles aviceniano con San Agustín, de esta manera el Intelecto Agente de Aristóteles, que estaría separado y sería único para todos los hombres como sostiene Avicena, es Dios quien ilumina la especie inteligible para que el hombre entienda, etc. Así no es interpretado por San Buenaventura, sino como debe ser. Además, no podría ser un paso psicológico, pues la iluminación es propia del juicio, no de la simple aprehensión, es decir, de la verdad formulada no del concepto universal. Por otra parte, no hay un momento en que se ilumina la cosa para que yo la entienda, sino que siempre es iluminada por Dios, del mismo modo que el árbol está siempre -de día- iluminado por el sol y no solo cuando yo lo veo. Es una luz eterna.

Textos: *Verdad e iluminación; Ciencia y sabiduría*

1. "No puede negarse, en consecuencia, que hay una verdad inalterable, que abarca en sí todas las cosas inmutables y verdaderas. No puede llamarse tuya, ni mía, ni de nadie, sino que pertenece a todos los que ven realidades invariablemente verdaderas. Es un fulgor secreto y público que de modo admirable está presente a todos y a todos se comunica". *(De Lib. arb., 2, 12, 33).*

2. "Es propio de la razón, que es superior, juzgar sobre esas cosas corporales según las razones incorpóreas y eternas. Si éstas no estuvieran por encima de la mente humana, no

[232] Sostenida en la filosofía moderna por Malebranche -s. XVII- y más aún por Gioberti -s. XVIII-, quien afirma que Dios es el primero en el orden del ser y el primero en el orden del conocer.

serían en absoluto inmutables; y si a ellas no se subordinase algo nuestro, no podríamos juzgar según ellas las cosas corporales". *(De Trin., 12, 2, 2)*

3. "Aun a las imágenes de las cosas corporales, percibidas por los sentidos del cuerpo e impresas de algún modo en la memoria, por las cuales nos imaginamos cosas que nunca vimos, ora diferentes de como son, ora casualmente tal como son, (aun a ellas) las aprobamos en nuestro interior o las rechazamos según normas inmutables y superiores a nuestra mente". *(De Trin., 9, 6, 10)*

4. "La naturaleza de la mente intelectual es tal que, ordenada por naturaleza a las realidades inteligibles por disposición del Creador, las ve en una cierta luz incorpórea de su género, del mismo modo que el ojo de la carne ve las cosas que lo rodean en esta luz corpórea de la cual es capaz y para la cual ha sido creado apto". *(De Trin., 12, 15, 24)*

5. "La creatura es como una antorcha, que se enciende por la participación de la luz inmutable (...) En verdad ninguna creatura, aunque sea racional e intelectual, se ilumina por sí misma, sino que se enciende por la participación de la verdad eterna". *(In Ps., 118, 23, 1)*

1. "Si, pues, la recta distinción entre sabiduría y ciencia consiste en que la sabiduría pertenece al conocimiento intelectual de las realidades eternas y a la ciencia, en cambio, el conocimiento racional de las cosas temporales, no es difícil juzgar a cuál se ha de conceder la primacía". *(De Trin., 12, 15, 25)*

2. "Una parte de nuestra atención racional, es decir, de nuestra mente, debe dirigirse al uso de las cosas mutables y corporales, sin lo cual esta vida no es posible; pero no para adecuarnos a este siglo, poniendo nuestro fin en dichos bienes y desviando hacia ellos nuestro deseo de felicidad; sino de modo tal que cuanto hacemos racionalmente en el uso de las realidades temporales, lo hagamos para alcanzar la contemplación de las eternas, asidos siempre a éstas, mientras transitamos por aquéllas". *(De Trin., 12, 13, 21)*

3. "La acción por la que usamos rectamente de las realidades temporales difiere de la contemplación de las eternas: y ésta se atribuye a la sabiduría, aquélla, a la ciencia". *(De Trin., 12, 14)*

Metafísica

Es una metafísica cristiana de inspiración platónica. Podemos distinguir dos elementos centrales de la misma: 1. El ser y la plenitud son inmutables y eternos: *verum esse est semper et eodem modo esse*. 2. La debilidad o indigencia entitativa es manifestada por la finitud y la mutabilidad (poder adquirir o perder perfecciones).

Dios es inmutable y eterno y la filosofía puede hablar de Él, la razón puede llegar, tiene elementos (el hombre, por ejemplo), puede probar su existencia, sus atributos, etc. En San Agustín estas pruebas no son sistemáticas o con un exacto rigor lógico como podrían ser las "cinco vías" de Santo Tomás, pero igualmente son válidas y se desarrollan a partir de la experiencia (son *a posteriori*: desde lo posterior -las creaturas- hacia lo anterior -el Creador-, del efecto a la causa[233]). La creatura es mudable y finita.

¿Cuáles son esas pruebas? A partir de la experiencia exterior: 1. Del orden del universo, su perfección y belleza, a una inteligencia suprema (ya está indirectamente en los griegos: Anaxágoras, Platón; y en la Patrística muy desarrollado) 2. De la mutabilidad y el defecto en el ser hasta su fundamento inmutable: el mundo no se auto-sustenta. Estas dos primeras vías llegan a Dios tanto desde la perfección de las cosas como su imperfección. A partir de la experiencia interior (no es *a priori*[234]): 3. Es la más grande en San Agustín. Hay un Ser superior que es la Verdad Trascendente y fundamento metafísico de las verdades eternas.

Sabido es que San Agustín da cabida a las Ideas platónicas en su metafísica del ser. Para él son las razones eternas de la Sabiduría divina, las formas o modelos de todas las cosas. Cada cosa en su esencia o contenido inteligible proviene de un ejemplar que se encuentra en la mente divina, donde en ella no tiene ser propio, sino que se identifican con Dios. Ahora bien, todo cuanto existe, hasta lo más pequeño es hecho por Dios, por lo tanto, hay Ideas en Dios de todas y cada una de las cosas concretas y singulares, además de razones eternas de los universales.

Todas las creaturas, según la expresión de Guardini, tienen carácter verbal, son la expresión de una Idea o pensamiento, de una razón eterna. La palabra divina se expresa en las creaturas naturalmente en lo que podríamos llamar el *liber naturae* susceptible de ser leído por la razón del hombre, tanto filosófica como científica (pues lo que se expresa es para que alguien lo

[233] Después de Kant pasa a significar "post experiencia". Desde ya vale aclarar que lo mejor sería conocer algo *a priori*, es decir, de su esencia a sus propiedades (perfecciones que emanan de la esencia), del fundamento a lo fundamentado. Pero como en esta vida no tenemos evidencia inmediata de Dios, debemos demostrarlo desde sus efectos.

[234] Como se lo ha acusado ya falsamente a San Agustín, así como también de caer en un subjetivismo, etc. Por esto Sciacca habla de "interioridad *objetiva*".

oiga: el hombre), además de expresarse sobrenaturalmente en su Revelación, el *liber scripturae* y, sobre todo, por medio de Cristo, el *Verbum*. Cada cosa revela algo de Dios pues realiza en sí, de alguna manera, una cierta perfección de Dios que en Él se encuentra en modo eminente. Aquello que expresa absolutamente la perfección del Padre es el Hijo, la segunda persona de la Trinidad. El hombre, por tanto, es capaz de leer con su inteligencia el mensaje interior que la cosa manifiesta acerca de su causa, mensaje que lo actualiza e informa[235]. Dios, en cambio, al conocer causa o funda las cosas, su esencia o inteligibilidad y al quererlas les da el ser (podríamos hacer esta distinción, aunque de razón, pues Él es Acto Puro).

Textos: *El libro de la creación*

1. "Esta trama de lo creado, esta ordenadísima hermosura, subiendo de lo ínfimo a lo sumo y bajando de lo sumo a lo ínfimo, sin cortes abruptos, sino equilibrada en las desemejanzas: toda ella alaba a Dios. ¿Por qué toda ella alaba a Dios? Porque cuando tú la contemplas y la ves hermosa, por ella alabas a Dios.

La muda tierra tiene una cierta voz: su belleza. Miras y ves su belleza, ves su fecundidad, ves su vigor; cómo germina en ella la semilla, cómo muchas veces hace brotar lo que no se sembró. Ves esto, y con tu reflexión es como si la interrogaras, pues la misma búsqueda es una interrogación. Ahora bien; cuando, admirado, la hayas investigado y escudriñado, y hayas encontrado el inmenso vigor, la gran hermosura y el excelso poder, puesto que en sí misma y por sí misma no puede tener este poder, al instante te viene a la mente que no puede existir por sí misma, sino por el Creador. Y lo que en ella encontraste es la voz de su confesión, para que alabes al Creador. ¿Por ventura, cuando consideras toda la belleza de este mundo, no te responde como a una sola voz su hermosura: 'No me hice yo, sino Dios'?" *(En.Ps. 144,13)*

2. "Pregunté a la tierra y me dijo: 'No soy yo'; y todas las cosas que hay en ella me confesaron lo mismo. Pregunté al mar y a los abismos, y a los reptiles de alma viva, y me respondieron: 'No somos tu Dios; búscalo sobre nosotros'. Pregunté a las brisas que respiramos, y el aire todo, con sus moradores, me dijo: 'Se engaña Anaxímenes, yo no soy tu Dios'. Pregunté al cielo, al sol, la luna y las estrellas: 'Tampoco nosotros somos el Dios que buscas', me respondieron.

Dije entonces a todas las cosas que están fuera de las puertas de mi carne: 'Decidme algo de mi Dios, ya que vosotras no lo sois; decidme algo de Él'. Y exclamaron con grande voz: 'Él nos ha hecho'. Mi pregunta era mi mirada, y su respuesta, su belleza." *(Conf. X,6,9)*

[235] Inteligencia: *intus legere*.

3. "Que Dios es una cierta vida eterna, inmutable, inteligible, inteligente, sabia y que hace sabios lo vieron incluso algunos filósofos de este mundo. Vieron ciertamente en él una verdad fija, estable, inconmovible, en la que están en su totalidad las razones de ser de todas las criaturas, pero lo vieron de lejos; […] ¿Acaso Dios habló a alguno de ellos? ¿Acaso recibieron tal vez una ley, como el pueblo judío por medio de Moisés? ¿Cómo, entonces, retienen la verdad y en la iniquidad misma? Escuchad, pues lo muestra en lo que sigue: *Porque lo que se sabe de Dios* —dice— *está en ellos manifiesto, pues Dios se lo manifestó*. ¿Se lo manifestó a ellos a quienes no dio ley alguna? Escucha cómo se lo manifestó: *En efecto, lo invisible de él se hace visible a la inteligencia por medio de sus obras*. Pregunta al mundo, a la belleza del cielo, al resplandor y armonía de los astros, al sol que basta para iluminar el día, a la luna que alivia la noche; pregunta a la tierra, fértil en hierbas y plantas, poblada de animales, embellecida de hombres; pregunta al mar, repleto de una gran cantidad y variedad de seres acuáticos; pregunta a la atmósfera cuántos volátiles mantiene en vida; pregunta a cuanto existe y mira si no parecen responderte a su modo: «Dios nos ha hecho»." (Sermón 141, 1-2)

Antropología

San Agustín siguió por un tiempo al maniqueísmo, con lo cual no tenía una idea muy clara de la noción de "espíritu", pues esta significaba algo así como "materia sutil". Sin embargo, el platonismo y neoplatonismo arrojan luz sobre este tema y por esto encontramos en San Agustín, como algo propio de su platonismo cristiano, la fuerte afirmación de la espiritualidad del alma humana. El espíritu es tan real, e incluso más real, por ser más acto, que la materia, pero es imperceptible por los sentidos, porque no tiene cantidad: primer accidente del ente móvil sobre el cual se asienta el resto, y estamos acostumbrados, según nuestra experiencia, a que lo real sea lo sensible y palpable, tal como lo estaba el hombre de la caverna: para él las sombras eran lo real, sin saber que había algo, que él no veía, que era más real aún, lo "realmente real".

Siendo el alma inmaterial, y no teniendo cantidad, es también incorruptible y su existencia no acaba, por lo tanto, tampoco es engendrada. Quizás un problema teológico que aparece aquí es la cuestión de cómo el alma hereda el pecado original si no es engendrada sino creada por Dios. ¿Acaso Dios la creó con pecado? Aparece la teoría del traducianismo, etc. San Agustín no logra resolver del todo esta problemática.

Por otra parte, si el punto fuerte era la espiritualidad del alma, el punto débil de la antropología de San Agustín es la unión del alma con el cuerpo. Sin embargo, podemos afirmar tajantemente que esta unión es natural y no violenta, pues la unión del alma con el cuerpo es pensada así por Dios, refleja entonces una razón eterna y es algo propio de su esencia. De esto se sigue que el hombre no es ni alma ni cuerpo sino la unión de ambos. Además, que entre ambos principios hay mutua conveniencia y que los dos son partes esenciales. Ahora bien, ¿la unión es sustancial o accidental? Alma y cuerpo componen una sola sustancia (primera: sujeto que recibe los accidentes, etc.: según las categorías de Aristóteles), sin embargo, el lenguaje de San Agustín oscila, no es del todo claro. Expresamente dice que alma y cuerpo conforman a una persona, pero también habla del alma como "sustancia espiritual" y del cuerpo como "sustancia material", etc. Aunque podríamos interpretar que, en estos casos, la palabra "sustancia" significa "una determinada naturaleza", al modo en el que hoy llamaríamos al Cloro, por ejemplo, una "sustancia". Por último, alma y cuerpo no son equilibrados (*aequilibrium*: *aequus:* igual; *libra*: balanza o peso), no pesan los mismo ni son algo así como dos fuerzas contrarias que se contrarrestan, sino que son armoniosos. Hay una superioridad del alma sobre el cuerpo.

De la espiritualidad del alma, además de las conclusiones que ya sacamos, como que es inmaterial, que no posee cantidad, que no se genera ni se corrompe, etc., podemos decir que se deduce la interioridad: hay una interioridad material, puedo abrir una cosa y ver que tiene dentro, incluso hay una interioridad más profunda en el animal de tipo psíquica, pero en el hombre hay una muy especial, exclusiva a él. Se constituye por su inteligencia, tan interior que llega al interior de las cosas -a su esencia-, y su voluntad, que se diferencia del apetito animal que sigue al conocimiento de cualidades sensibles pues puede querer al bien interior, desear y querer su bien -de una cosa, de otra persona o de sí mismo-. Lo propio del amor no es desear a alguien sino el bien de alguien.

Textos: *La interioridad (Noli foras ire!)*

1. "Conózcase, pues, el alma a sí misma y no vaya a buscarse como si viviera ausente; fije en sí misma la atención, que vagaba por otros parajes y piense en sí." *(De Trin., 10, 8, 11).*
2. "En primer lugar debe el hombre reintegrarse a su interior, para elevarse en seguida a Dios desde allí como desde una escala". *(Retract., 1, 8, 3)*

3. “No vayas afuera: vuélvete hacia ti mismo; en el interior del hombre habita la verdad. Y si encuentras que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo sin olvidar que, al hacerlo, trasciendes el alma que razona”. *(De vera relig., 39, 72).*

4. “Y alertado por aquellos escritos que me intimaban a retornar a mí mismo, entré en mi interior guiado por Ti; y lo pude hacer porque *Tú te hiciste mi ayuda* (Sal 29,11). Entré y vi con el ojo de mi alma, comoquiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inmutable, no esta vulgar y visible a toda carne ni otra cuasi del mismo género, aunque más grande, como si ésta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza. No era esto aquella luz, sino cosa distinta, muy distinta de todas éstas”. *(Conf., 7, 10, 16).*

5. “¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que estabas dentro de mí, y yo fuera, y allí te buscaba; y errado, me lanzaba sobre esas cosas hermosas que Tú hiciste. Estabas conmigo, y yo no estaba contigo. Me retenían lejos de Ti aquellas cosas que, si no existiesen en Ti, no existirían”. *(Conf., 10, 27).*

6. “A donde quiera que te vuelvas, te habla la Sabiduría por las huellas que imprimió en sus obras. Cuando te deslizas a lo exterior, la Sabiduría te retrotrae a lo interno, valiéndose de las formas exteriores”. *(De libero arbitrio, 2, 16, 41).*

7. “¿Por qué quieres hablar tanto y no quieres oír? Siempre sales afuera, y te repugna entrar dentro. Pero El que te enseña, está adentro. (...) Y si el actuar fuera te deleita, ten cuidado que no te hinches fuera, y no puedas regresar ya al interior por la puerta angosta (...) No amemos, pues, lo exterior sino lo interior”. *(In Ps., 139, 15)*

8. “Más felices son los que oyen que los que hablan. Pues el que aprende es humilde, mientras que el que enseña, ha de esforzarse por no ser soberbio, ha de rehuir el afán de agradar, que desagradaría a Dios por complacer a los hombres (...) Mas cuando aprendemos, oímos a Dios dentro de nosotros, que nos hace sugerencias y nos enseña; entonces nos sentimos seguros y nos regocijamos confiados, porque estamos atentos al Maestro; buscamos su gloria y le alabamos, mientras nos enseña; nos deleita su verdad dentro, donde nadie hace ruido”. *(In Ps., 50, 13)*

9. “¡Reconoce que en ti hay algo... dentro, muy dentro de ti!... Deja fuera tu vestido y tu carne, y desciende hasta ti; entra en tu gabinete interior que es tu mente. Si tú mismo estás lejos de ti: ¿cómo podrás acercarte a Dios?”. *(In Jo., 23, 10).*

"Tú me pusiste la ley. Tú, más interior que lo más íntimo mío, dentro, en el corazón, me pusiste la ley...". *(In Ps., 118, 22, 6).*

Ética

Consiste en dos puntos: 1. La libertad (o mejor o más preciso: libre albedrío). 2. "Orden del amor" (*ordo amoris*): lo que podríamos llamar "realismo afectivo": amar la cosa con su valor real objetivo (Dios, ángel, hombre, animal, vegetal, mineral) y en relación al sujeto (según mi situación concreta en este momento, etc.).

En cuanto al primero, la moralidad de los actos supone el libre albedrío, capacidad de todo hombre para auto-determinarse. No así los actos involuntarios como soñar u otros, y por esto no son suceptibles de calificación moral. La gracia fortalece el libre albedrío, es una continuación sobrenatural de él que lo eleva.

Respecto del segundo, para San Agustín toda ética se resume en el orden del amor. La ética consiste en amar ordenadamente. Max Scheler, filósofo de tipo agustiniano medio fenomenólogo (discípulo de Husserl) traduce el *ordo amoris* de San Agustín, diciendo que toda ética consiste en respetar con las acciones, los dichos, etc., la "escala de valores". Todas las cosas en cuanto creadas son buenas y el hombre no peca por elegir cosas malas sino por elegir mal las cosas. La falta moral es elegir un bien desordenadamente, impidiendo el alcance de un bien superior. Entonces, en el fondo, toda acción humana viene del amor, que puede ser ordenado o desordenado. Estas son las dos especies en las que se reduce toda acción humana para San Agustín.

Y, en el fondo, el amor se identifica con el corazón, núcleo vital de la persona y sede de su inteligencia, afectos y tendencias. Sin embargo, podríamos distinguir un proceso hasta llegar a la acción e incluso puede ser útil para explicar cómo el hombre peca (es un esquema similar al que plantea San Gregorio de Nisa):

RES => CONOCIMIENTO => AFECTO => TENDENCIA => ACCIÓN

(VOLUNTAD)

No se peca necesariamente por ignorancia, aunque puede suceder, sino por no respetar la verdad o no conocerla suficientemente. Por esto, una visión clara de la realidad hace al

hombre capaz de amar mejor, con más orden y rectamente. La lucidez de la inteligencia da un querer más ardiente. Todo lo contrario a la tesis del "amor ciego" del romanticismo.

A grandes rasgos podríamos nombrar, siguiendo a Agustín, al amor ordenado como "caridad", no siendo necesariamente, aunque puede serlo, la virtud sobrenatural, sino cualquier amor ordenado, que en el fondo te lleva al Bien Superior: Dios. Al amor desordenado podríamos llamarlo "concupiscencia" (amor del siglo).

San Agustín también distingue entre gozar: amar como fin: consecuencia: bienaventuranza o felicidad. Y usar: amar como medio: si lo amo como fin me desvía e interrumpe del camino a la felicidad. Ahora bien, ¿cómo saber que amar como fin y que como medio así poder amar ordenadamente, es decir, con caridad? Sabiendo si en la realidad la cosa es un fin o es un medio, y el criterio es el hombre: Todo aquello que se encuentra inferior al hombre se debe amar como medio, por el contrario, todo aquello que se encuentra por arriba de él debe amarse como fin (especialmente a Dios). La pregunta que surge acá es de qué manera amar al hombre, ¿como medio o como fin? El hombre está en la mita, y debe amarse como un "fin intermedio", pues tiene carácter personal, por lo tanto, amo el bien que me hace -que puede no estar y si está mejor- y el bien que quiero para esa persona. Este amor conduciría a ambas personas que se aman a Dios, pues si mi amor es, no tanto desear al otro, sino desear su bien, entonces el mejor bien que puedo desear a la persona es que llegue a Dios, y recíprocamente su amor por mí consiste en que quiera que llegue a Dios. En cualquier caso "la cosa" que más hay que amar es el Bien más objetivo (y más subjetivo) que es Dios mismo, el Creador: el primer mandamiento es de orden natural.

Todos los medios deben amarse como medios a los fines y entre ellos a aquel al cual se ordenan todos (y del cual dependen todos y sin el cual no serían en absoluto), es decir, Dios. Ordenando así lo inferior a lo superior. En este sentido, San Buenaventura habla de *reductio*, esto es, *re-ducere*: reconducir: todo viene de Dios y todo vuelve a Dios. Y Santo Tomás dice que las cosas deben ser transparentes, es decir, al dirigirse a ellas pasar a través de ellas hasta llegar a Dios. De lo contrario, si fuesen opacas nos detendríamos en ellas.

En el platonismo de San Agustín todas las cosas participan algo de la bondad de Dios. ¿Cuánto? Eso es la escala de valores. Y por eso hay que saber amar lo divino de las cosas, aquello que tiene de manifestación de la perfección de Dios realizada limitadamente. Aquello que tiene de bien objetivo y se me va a hacer bien a mí, pues me acercan al participante.

Textos: *Ordo amoris*

1. "El cuerpo, por su peso, tiende a su lugar propio. El peso no impulsa solamente hacia abajo, sino al lugar propio. El fuego se dirige hacia arriba; la piedra, hacia abajo. Cada uno de ellos es llevado por su propio peso, y busca su lugar. El aceite, echado debajo del agua, se coloca sobre ella; el agua, echada encima del aceite, se sumerge debajo de él. Cada uno de ellos es llevado por su propio peso, y busca su lugar. Cuando no están ordenados, andan inquietos; se ordenan y reposan. El peso mío es mi amor; por él soy llevado adondequiera que voy." *(Conf., 13, 9)*

2. "Todo lo bueno y hasta lo malo que hacemos, lo ejecuta el amor. (...) Las torpezas, adulterios, homicidios, delitos, todas las injurias ¿no las ejecuta el amor? Purifica, pues, tu amor. (...) Los ímpetus que tenías para el mundo, tenlos para el Artífice del mundo. ¿Acaso se os dice: no améis nada? Amad, pero ved lo que habéis de amar. El amor de Dios y del prójimo se llama caridad. El amor del siglo se llama concupiscencia. Refrena la concupiscencia, excita la caridad." *(In Ps., 31, 2, 5)*

3. "Vive justa y santamente el que estima las cosas según su valor; y es tal el que tiene en orden la caridad, no sea que ame algo que no debe amarse, o no ame lo que debe ser amado, o ame más lo que debe amarse menos, o ame igual lo que debe amarse menos o más, o ame menos o más lo que debe amarse igualmente." *(De Doctr. Christ., 1, 27)*

4. "Hay unas cosas de las que se ha de gozar, otras de las que se ha de usar y otras que se han de gozar y usar. Aquellas que se han de gozar, nos hacen bienaventurados; aquellas que se han de usar, nos ayudan a tender a la bienaventuranza y nos sirven de apoyo para que podamos llegar a las que nos hacen bienaventurados y adherirnos a ellas. Nosotros gozamos y usamos las cosas, colocados entre ambos extremos. Si quisiéramos gozar de aquellas que hemos de usar, sobreviene la interrupción en nuestra carrera y a veces la desviación, de modo que estorbados por el amor de las cosas inferiores, nos retrasamos o nos desviamos y desanimamos respecto a la consecución de aquellos otros bienes de que se ha de gozar. Gozar es adherirse por amor a una cosa por razón de la misma cosa; en cambio usar es referir esto de que tenemos que hacer uso a la obtención de aquello otro que amamos, aunque también esto haya que amarlo." *(De Doctr. Christ., 1,3)*

5. "Hay amor de las creaturas y amor del Creador, es decir, de la naturaleza mudable y de la verdad inmutable. Luego se ama por concupiscencia o por caridad. No es que no se haya de amar a la creatura; sino que si ese amor se refiere al Creador, ya no será concupiscencia, sino

caridad. Porque es concupiscencia cuando la creatura es amada por sí misma." *(De Trin., 9, 7, 13)*

6. "Estas dos ciudades las constituyen dos amores; el amor de Dios edifica a Jerusalén; el amor del siglo edifica a Babilonia. Pregúntese pues cada uno qué es lo que ama, y sabrá de qué ciudad es ciudadano. Si se encontrare ciudadano de Babilonia, extirpe las apetencias, plante la caridad. Si se reconociere ciudadano de Jerusalén, tolere la cautividad y espere la libertad." *(In Ps., 64, 2)*

7. "Ya veis que no hay que considerar lo que hace el hombre, sino con qué espíritu y voluntad lo hace. (...) Aunque sea un mismo hecho, si lo juzgamos por las diversas intenciones, lo encontramos en un caso digno de amor, en otro de reprobación; en un caso, digno de alabanza, en otro, de censura. Tanto vale la caridad. Ved que ella sola discierne, ella sola distingue las acciones de los hombres. (...)

Porque las acciones de los hombres no se disciernen, si no es desde la raíz de la caridad. Pues pueden hacerse muchas cosas que tienen apariencia de buenas, pero no proceden de la raíz de la caridad. También los cardos tienen flores. En cambio, algunas parecen duras, parecen crueles, pero están ordenadas al aprendizaje, porque la caridad lo pide. Por tanto, un breve precepto se te ordena de una vez por todas: Ama, y haz lo que quieras: sea que calles, calla por amor; sea que clames, clama por amor; sea que corrijas, corrige por amor; sea que perdones, perdona por amor; que dentro esté la raíz del amor, de esta raíz no puede provenir sino el bien." *(In Joan. Epist. VII, 7 y 8)*

B- PERÍODO DE TRANSICIÓN

La Transición en el mundo griego:

4. **Dionisio Areopagita. La cuestión histórica de su figura. El problema de los nombres divinos[236]. La metáfora de la luz. La noción de jerarquía. Dionisio y el neoplatonismo: emanación versus creación, exitus y reditus[237].**

Cuestión histórica de su figura

Dionisio Areopagita es un monje que es nombrado en los Hechos de los Apóstoles, cuando San Pablo habla en el Areópago al Dios desconocido y se le unen algunos atenienses

[236] Cuestión que veremos reaparece con Scoto Eriúgena y luego, en la filosofía judía, con Maimónides.
[237] Esto está en la unidad de "platonismo cristiano".

haciéndose creyentes. Por lo tanto, una figura del siglo I. Sin embargo, el Dionisio del que hablamos ahora no es este, por esto es llamado "pseudo-Dionisio".

En el 530 aproximadamente aparece la cuestión de la historicidad de la figura de Dionisio gracias a una discusión en la Iglesia Ortodoxa, es decir, del mundo griego u Oriental (la cuestión de la figura del Areopagita no aparece en Occidente, donde no se duda que sea el discípulo de San Pablo[238]), que estaba en comunión con Roma, pero Roma está cayendo -recordemos que el Imperio Romano de Occidente cae en el 476, mientras que el Imperio Romano de Oriente/Imperio Bizantino con sede en Constantinopla permanecerá de pie hasta el 1453, y, por tanto, las figuras doctrinales se encuentran en Oriente (en Occidente solo figura Boecio)- acerca de las voluntades de Cristo. En Cristo, ¿hay una o dos voluntades? Los monotelistas (μόνος τέλος: un único fin u objetivo) /monoenergistas (en Cristo solo habita la energía proveniente de la divinidad) / monoteletistas defienden que en Cristo hay una sola voluntad y usan como autoridad los textos de un tal Dionisio Areopagita.

Este argumento de autoridad parecía zanjar la cuestión a favor de una sola voluntad en Cristo, pues si lo decía el mismo discípulo de San Pablo, tan cercano al mismo Cristo, entonces esa era la respuesta. No obstante, los defensores de las dos voluntades piden todo el *corpus dionysiacum areopagiticum*, lo leen y plantean que, en realidad, él no defiende una voluntad en Cristo. Pero, además, que les parece raro que recién en ese momento aparezca Dionisio Areopagita. Por lo tanto, el giro de la cuestión pasó a ser ver si el Dionisio Areopagita de los textos era el verdadero discípulo de San Pablo del s. I. En general, todos concuerdan en esta cuestión de que no es el verdadero, sino que es un pseudo-Dionisio, a excepción de dos personas que defienden lo contrario: 1. Juan de Scythopolis (s. V): Sostiene esto mintiendo a propósito, como justificando sus errores (que son insalvables). De hecho, hay una teoría que dice que este Juan es el Dionisio que se hace pasar por el personaje bíblico. 2. San Máximo el Confesor (s. VII): Sostiene que el pseudo-Dionisio es el verdadero por una cuestión de su autoridad moral.

En el año 700 (en el 662 muere Máximo) la mayoría cree que el pseudo-Dionisio es realmente Dionisio Areopagita, opinión la cual es sostenida en general hasta el siglo XVI. Efectivamente, en ese siglo Lorenzo Valla se da cuenta de que no es. Valla es contemporáneo

[238] Incluso Alberto y su discípulo Tomás, en el siglo XIII, piensan que es el verdadero. San Alberto, quien comenta toda la obra del Areopagita, es de la opinión que el propio Espíritu Santo es su verdadero autor. El Doctor Angélico, por su parte, habla de que Dionisio había transcrito las visiones de su maestro San Pablo (*In Sent.* 2d. 10, 1, 2). De hecho, en la Universidad de París del siglo XIII Dionisio es indiscutiblemente tenido por uno de los grandes maestros de la Cristiandad -en parte por la confusión que comete Hilduino entre el fundador de su monasterio, el discípulo de San Pablo y el escritor anónimo sirio del siglo V-VI-.

a Erasmo y Lutero, los cuales discuten por la cuestión de Dionisio: Lutero defiende dos sacramentos y Erasmo defiende siete, pero su argumento se funda en la autoridad de Dionisio, discípulo de San Pablo, y, resultando no ser él, parecería entonces que el que tiene la razón es Lutero y que la distinción de siete sacramentos no es hecha por la Iglesia primitiva, sino que es algo posterior.

El que se haya hecho pasar por Dionisio del Areópago cometió varios errores:1. Cita a San Pablo (graciosamente se dirige a él como un amigo a quien efectivamente vio[239]), a Policarpo y al Papa Clemente. El problema es que esto es imposible, a menos que hay vivido unos 170 años. 2. También cita el Credo del año 370 que para alguien del s. I sería nuevo. 3. Copia un escrito textual de Proclo (412-485) en el capítulo IV del *De divinis nominibus,* su *De malorum substantiae*. 4. Hace referencia de una estatua que está en Siria recién en el año 480. 5. Tiene un estilo muy similar al de Marino, un discípulo de Proclo.

Estos errores permiten ubicarlo en su tiempo histórico real. Así se sabe que vivió en el s. I, sino que tiene que haber escrito entre el 480 y el 506, es decir, s. V-VI. En el año 800 llegan a Occidente[240] -mundo latino- sus manuscritos, los cuales son entregados por la corte francesa al abad Hilduino, que agrava la cuestión, pues intenta demostrar que el autor de estos escritos era el converso de San Pablo y el fundador de su monasterio (Monasterio de Saint-Denis[241]). Hilduino traduce a Dionisio del griego al latín, pero es una mala traducción. Recién la traducción que es muy buena, y como veremos más abajo, es la de Scoto Eriúgena que, como se haría en las traducciones actuales, deja en griego los términos intraducibles. Esto hace que sea una traducción difícil de entender por los medievales latinos (como veremos también más abajo provocará problemas). La última traducción es de Juan Sarraceno (musulmán del s. XII -1100-) y es la que usa Santo Tomás de Aquino.

Volviendo a la cuestión de su situación temporal, sabemos por los errores que comete que debe ser posterior al 480 y anterior al 506. Algunos lo acercan más al 480 por su cita al *De malorum substantiae* de Proclo y otros al 506 por su similitud estilística con Marino. Se trata

[239] De hecho, también se jacta, por ejemplo, de haber presenciado la muerte de la Virgen María
[240] Pieper: “Cuando el emperador bizantino Miguel envía en el año 827 un ejemplar de los escritos del Areopagita a Ludovico Pío, pide éste al abad de St. Denis, un discípulo de Alcuino de nombre Hildwin, que reúna todas las noticias que se puedan obtener referentes a San Dionisio, el obispo mártir de París (del siglo III) que precisamente había dado el nombre a ese monasterio de St. Denis y que yacía sepultado en su cripta. Así pues, Hildwin, probablemente también el primer traductor de las obras del Areopagita, escribe su *Vita Dionysii*, en la que se hace coincidir al obispo de París con el discípulo de San Pablo y a ambos con el autor de los libros llegados de Bizancio”.
[241] A donde iría luego Pedro Abelardo, tras el problema con el tío iracundo de Eloísa, Fulberto.

entonces de un anónimo teólogo bizantino que identificamos como pseudo-Dionisio que viviría en Siria o Egipto entre los siglos V-VI d. C.

Obras[242]

Ya habiendo hablado de sus traducciones al latín en el mundo Occidental (Hilduino, Scoto Eriúgena y Juan Sarraceno), sus obras son principalmente cuatro: 1. Acerca de los nombres divinos. 2. La teología mística (texto más citado en la filosofía medieval). 3. La jerarquía celeste. 4. La jerarquía eclesiástica. Y un quinto número de obras son sus cartas. Son todas pensadas en clave neoplatónica cristiana en un intento por responder a la aporía del "Parménides" de Platón (la única vez que Sócrates pierde y no resuelve), es decir, la idea de que las cosas son reales, pero no realmente, mientras que es realmente real. En efecto, Dios es el máximo ser y el que verdaderamente es, mientras que las cosas no son verdaderamente. Dicho de otro modo, ¿Dios es? Sí, pero no como son las cosas. ¿Las cosas son? Sí, pero no como es Dios. Entonces, ¿quién es realmente? (*El problema de los nombres divinos*)

1. Teología mística[243]: es un proceso ascensional hacia Dios. Primero mediante una vía afirmativa o καταφατικα, por ejemplo: "Dios es bueno". Esta vía parte de la premisa de que, en la creación, de alguna manera se conoce a Dios, mas no totalmente. Después mediante una vía negativa o ἀποφατικα, por ejemplo: "Pero no es bueno como todas las creaturas son buenas. Por lo tanto, Dios no es bueno". Esta vía parte de la premisa que un intelecto infinito no puede ser conocido por un intelecto finito. Y, por último, se vuelve a la afirmativa: por ejemplo: "Sin embargo, en realidad, el verdadero bien es Dios. Dios es bueno". Aquí se plantea la metáfora de la luz que veremos más abajo.

[242] Traducciones del griego: al latín por Baltazar Cordelius; de la BAC por Martín Runa; de Lozada en dos tomos por Caballero.

[243] Santo Tomás de Aquino, en cuanto "Doctor Universal", asimila enérgicamente en su propio pensamiento aquel elemento "no-escolástico" de la Teología y Filosofía "negativas". En la *Summa Theologiae* en el umbral del Tratado sobre Dios dice: "como de Dios no podemos saber lo que es, sino sólo lo que no es, tampoco podemos tratar cómo es, sino más bien de cómo no es" (ST I, 3, proem.). Y siempre cita expresamente Santo Tomás a Dionisio al hablar bastante a menudo con fuerza sorprendente de la inalcanzable oscuridad del fundamento de la realidad. Tres frases pueden traerse a colación en representación de otras muchas: 1. "A Dios se venera mediante el silencio, no porque no podamos decir o conocer nada de Él, sino porque sabemos que somos incapaces de comprenderlo" (In Boet. De Trin. 2, I ad 6. Es singular esta referencia como la cita que sigue en un comentario a un tratado acentuadamente "aristotélico"). 2. Según lo cual decimos que al fin de nuestro conocimiento de Dios lo conocemos como desconocido, porque entonces la mente ha llegado al máximo en el conocimiento de Dios, cuando conoce que su esencia supera a todo lo que ella puede conocer en el estado de caminante" (In Boet. De Trin. 1, II ad 1). 3. La más radicalmente "negativa" que se encuentra en toda la obra de Sto. Tomás y la extremadamente corta. Esto no debe engañarnos, la validez de este principio no se limita al campo teológico, con ello se afectaría la propia valoración de la razón humana en general y la total relación del hombre con el mundo: "Éste es el máximo conocimiento humano de Dios: conocer que no conocemos a Dios" (Q. D. De Pot. Dei 7, 5 ad 14). Pieper (parafraseado).

Y esta afirmación "Dios es bueno" ya no es como la primera, pues pasó por una negación de cosas que no son la bondad que es Dios. Por lo tanto, es un concepto de bondad "pulido", más estricto. La tercera vía consiste en complejizar la idea de Bien removiendo las falsas lecturas.

Ahora bien, siguiendo este método hay un punto en el que ya no quedan elementos para remover de la idea de Bien. La particularidad de la realización del bien en Dios es tan compleja que ya no hay un punto de referencia a mano gracias al cual lo pueda entender más. No se sabe como definir en qué sentido Dios es bueno, porque no tiene comparación: Dios es algo otro distinto de todo lo demás. De ahí el nombre de teología "mística", es decir "teología muda". Pues se llega al silencio o silencio místico[244].

2. Los nombres divinos: Pero en este proceso surge la pregunta de como entonces llamamos a Dios. ¿Cuál es el nombre que más refleja y define lo que Dios es? En primer lugar, lo más razonable es que sea alguno de los nombres que Él nos reveló[245], los cuales, curiosamente, coinciden con los nombres del "Parménides" de Platón. En segundo lugar, para Dionisio, entre esos nombres, el mejor es el de Bien: sería el primer nombre de Dios, pues hace referencia a la causa final, es decir, la causa de las causas (para Santo Tomás el primer nombre sería el de Ser, que hace referencia a la causa eficiente). Esto ya está en Platón y Aristóteles -Timeo-Física-Acerca del alma- (el principio y el fin se identifican: Dios te creó y buscas al que te hizo para volver a él; todo agente obra por un fin, etc.). Y es propio del neoplatonismo, aunque Dionisio se distingue radicalmente de él por darle a La Bondad (Dios) un carácter libre y voluntario.

De las dos jerarquías hablaremos más abajo.

[244] "Ciertamente es atinado llamar a Dios "justo". No obstante, esta afirmación positiva, para no ser falsa, necesita al mismo tiempo de la corrección de una correspondiente negación. Nuestro concepto de "justicia" procede del único mundo de experiencias accesibles a nosotros, en el que el justo manifiesta su deber respecto al otro con el que tiene algo pendiente; precisamente en eso consiste la justicia. Pero a la esencia de Dios pertenece el no ser deudor de nadie. Entonces puede llegar a tener sentido decir que la justicia de Dios es necesariamente tan "distinta", que no puede llamarse "justicia" en sentido estricto. Propiamente ni siquiera podríamos llamar a Dios "ente" ni "real", puesto que tomamos estos conceptos de las cosas a las que Dios les ha dado el ser real; y precisamente ésta es la razón por la que Dios mismo no se puede incluir entre las cosas [Dilema del Parménides de Platón -de este "no ser" o "nada" que describe a Dios y que se remonta al Bien de Platón como se ve en *politeia* 509b. 8ss. y el Uno de Plotino en *Enéadas* VI, 9, 9, entre otros, trata el primer capítulo de "el ser y los filósofos" de Gilson-]. Pero tampoco tales negaciones deben ya ser consideradas como conocimiento de Dios. La "Teología mística" concluye de nuevo con la negación de la negación: Dios supera infinitamente cualquier posible enunciado de los hombres, ya sea afirmativo o negativo". Pieper.

[245] "Contra toda especulación racional se presenta la resuelta tesis bíblica de que no podríamos en absoluto dar a Dios ningún nombre conveniente si Él mismo no nos lo rebelara. Pero después se indica además que ni siquiera los nombres revelados pueden expresar adecuadamente la esencia de Dios, en cuanto que esta pueda ser comprensible y expresable para nuestro entendimiento finito." Pieper.

La metáfora de la luz

La metáfora de la luz del sol dice que cuando uno ve el sol, ve la luz que emana de él, mas no es posible ver aquello de donde la luz emana. Hay una parte del sol que nunca se ve. Pero, de alguna manera, el rayo de luz es también el sol. En consecuencia, sólo conocemos de Dios aquello que él nos muestra, mas siempre habrá algo desconocido. A ello se refiere la *tearquía* (θεός: Dios: y ἀρχή: principio), es decir, aquello que está en el principio de Dios, y sólo Dios mismo conoce.

Mediante las vías *apofática* y *katafática* se va dando un proceso de ascenso en el conocimiento de Dios, el cual culmina en el silencio. Esto, ya que, mientras uno más asciende, más conoce de Dios, y más inútiles resultan las palabras para hablar de Él.

La noción de jerarquía[246]

Si bien la distancia entre el hombre y Dios es infinita, sin embargo, de alguna manera puede superarse. Una manera es la línea que podríamos llamar filosófica o natural, que consiste en el proceso ascensional hacia Dios del hombre que describíamos unas líneas más arriba. Es decir, mediante la afirmación y negación de sus perfecciones hasta el silencio y la incapacidad de nombrarlo, pasando por la afirmación superlativa de la perfección en Dios. Esta línea es aceptada por el neoplatonismo, tanto por Jámblico como por Porfirio. Esta línea supone que la creación es "teofanía" (de θεός theós 'dios' y -φάνεια -pháneia 'manifestación'), es decir, manifestación de Dios, participación en infinitos finitos de la infinita, pero simplísima, perfección del Creador.

Ahora bien, infinitos finitos requieren un orden, y dicho orden es proporcionado por la jerarquía. Así, Dios creó grados para manifestar, no sólo su diversidad, sino el obrar de Dios: cada ser se comportará de manera análoga a Dios. Todo, con su recto obrar, manifiesta a Dios. Sin embargo, la manifestación se da a través de mediadores, y no directamente.

En toda mediación, hay tres: el que comunica, el intermediario, y el que recibe la comunicación. De allí que la jerarquía angélica está compuesta de tres jerarquías de tres cada una (en total, nueve escalones jerárquicos). Los primeros en la estructura jerárquica son los serafines[247]. Estos se preguntan entre ellos qué ven cada uno de Dios, y así van conociendo

[246] Como se verá la "jerarquía" es una realidad dinámica hacia la que continuamente hay que tender en la vida del espíritu como hace notar Pieper, haciendo referencia a Böhner que habla de "jerarquía como tarea".

[247] 1. Serafines. 2. Querubines. 3. Tronos. 4. Virtudes. 5. Dominaciones. 6. Potestades. 7. Principados. 8. Arcángeles. 9. Ángeles. Esta clasificación es totalmente arbitraria y hecha según la conveniencia que encontraba Dionisio para explicar la jerarquía eclesiástica, que vendría un reflejo de ella. La jerarquía eclesiástica también, entonces, está conformada por 9 escalones (3x3: un medio, un superior y un inferior): en

algo de lo que Dios les muestra. Y van transmitiendo dicho conocimiento a los seres inmediatamente inferiores, y éstos a sus inferiores, y así sucesivamente. Ahora bien, Dios es uno y simple, pero la simplicidad de Dios no puede ser captada totalmente por una inteligencia finita. De allí que cada ángel va dividendo y complejizando aquello que ve de Dios. Al complejizar y dividir se va dejando de lado la principal virtud de Dios, que radica en su unidad simplísima.

Pero la otra manera es la línea religiosa. Dios decide darnos ritos para comunicarse, esta línea sería aceptada por Jámblico, pero no por Porfirio. No obstante, en Jámblico el hombre puede alcanzar a Dios gracias a los ritos caldeos o teúrgicos, es decir, por los ritos de tipo pagano. Dionisio toma esta idea y no solo la adecua al cristianismo, mostrando quizás un argumento de conveniencia para los sacramentos, sino que también rechaza la tesis de Jámblico. Los ritos que verdaderamente llevan a Dios son los sacramentales, pues quien los instituye y quien opera principalmente en ellos es Cristo, quien es verdadero hombre, pero también verdadero Dios. Por lo tanto, cualquier acción de Cristo, por más "humana" que sea, sin embargo, está cargada de divinidad. Y por eso Él es capaz de comunicar mediante signos sensibles algo más profundo y superior. Y eso mismo realiza el sacerdote cuando participa del rito sacramental *in persona Christi.* De esta manera, si Cristo es hombre y Dios, cuando el hombre imita a Cristo (pudiendo hacerlo pues él es también hombre), imita consiguientemente a Dios, y se deifica. De aquí que lo más conveniente es participar de los ritos litúrgicos católicos, que, incluso si fueran falsos, serían los más razonables. Los caldeos, por ejemplo, no dan esta seguridad, no aseguran la posibilidad de saber que efectivamente acercan a Dios.

Por eso es un argumento filosófico, porque es independiente del hecho de que Cristo sea o no quien dice ser. Si es quien dice ser confirma el argumento, y si dice que no, también, pues sería igual de irracional que cualquier otro rito. Por otra parte, se ve también desde la razón el valor y la necesidad que de los sensible precisa el hombre para llegar a Dios. Sin eso no hay garantía de que se conoce a Dios, pues es la puerta a Él y lo espiritual. La tesis entonces es que los sacramentos son muy justificables y que una religión sin lo ritual no es cognoscitivamente posible.

Paralelamente a estas reflexiones, esta muy presente en esta cuestión también la noción de jerarquía. Pues por más que Dios mismo se quiera revelar y quiera darnos ritos mediante los

el primer grupo triádico están los ordenados, en el segundo los laicos y en el tercero del último la tríada de los imperfectos (antes había grados en los catecúmenos).

cuales llegar y asimilarnos a Él, no obstante, hay un salto y una distancia infinita entre Dios y el hombre. Dios no puede relacionarse con nosotros directamente, sino con mediadores.

Por último, es interesante la reflexión acerca del "padrino de Bautismo" que hace Dionisio. En su sistema encaja perfecto, pues sería otro mediador en la jerarquía, muy cercano a uno, pero con algo de superioridad y experiencia. En griego "padrino" se dice αναδοκο y significa "el que te hace ascender".

6. San Máximo el Confesor. Su reflexión metafísica. La asimilación del platonismo y la respuesta al origenismo[248]. El problema moral. La sabiduría como perfección moral[249].

Vive del año 580 a 662, casi contemporáneo a Mahoma (570-632). En Occidente, el desorden político continúa impidiendo el florecimiento del pensamiento. Aunque ya Máximo es el último Padre Griego/Oriental en términos filosóficos (en otros términos, sería San Juan Damasceno que muere en el 749). Es el mejor y más completo Padre Griego, el último gran intelectual. No obstante, su genialidad no consistió en el desarrollo de una doctrina propia u original, sino que consistió en sintetizar a los genios anteriores. Máximo fue ignorado en gran medida por los teólogos occidentales hasta años recientes, en el siglo XX -1960- se redescubre su persona con autores como Hans Urs Von Balthazar (su obra se basa en Máximo y del cual define su pensamiento con la incisiva expresión "liturgia cósmica"), pues algunas de sus obras se atribuían a otros autores.

Vida

Durante mucho tiempo se tuvo una falsa biografía suya. Consistía en uno de los cuatro modelos de vida que se inventaban sobre las personas: clase alta, conversión a los 30 años, ingreso en monasterio. Aparece después, sin embargo, en el British Museum la verdadera biografía de Máximo escrita por un enemigo suyo en el 680, la cual hasta permite entender su filosofía. Nace en Jerusalén, es huérfano, y tiene 3 hermanas, ingresa en un monasterio donde

[248] La asimilación del platonismo se puede ver en la idea o logos con la que Dios crea. Dicha idea o λογοί sería el equivalente a la forma subsistente de la filosofía platónica. La diferencia radica en que, para Platón, las cosas son imágenes de las formas subsistentes, mas las cosas no tienden hacia dichas formas. Para Máximo, en cambio, las ideas o λογοί son el término donde cada cosa alcanza su perfección.

[249] La sabiduría radica en conocer las cosas como son, apreciar su verdadero valor. Para ello, es necesario dejar que todo aquello con cuanto nos relacionamos llegue a nuestro νοῦς (*nous*) o núcleo más íntimo. Dicha sabiduría permite alcanzar la perfección moral, pues, conociendo el verdadero valor de las cosas, siempre obraríamos bien respecto de ellas. Precisamente, el hecho de obrar mal tiene su raíz en una valoración superficial, la cual se queda en el cuerpo o el alma, sin llegar al núcleo interior, que constituye el nivel más profundo. Cuando la valoración se queda en el plano del cuerpo, la respuesta frente a las cosas es pasional. Cuando se queda en el alma, si bien la valoración es más responsable, se encuentran buenas razones para obrar mal. Sólo cuando la cosa afecta el núcleo más profundo hay garantía de un obrar bien en todas las circunstancias.

había muchos libros y gracias a los cuales Máximo se vuelve alguien muy formado. Por los árabes se escapa a Constantinopla y allí los Orientales discutían sobre las dos voluntades de Cristo: los monofisitas[250], ortodoxos y origenistas -no Orígenes- (por este motivo religioso/político se des-beatifica a Orígenes, por decreto del Emperador).

Lo que ocurre es que en Roma hay caos (recordemos que el Imperio Romano de Occidente ha caído en el 476 y recién resurgirá con Carlomagno en el año 800), por lo tanto, el Patriarca de Constantinopla (sede del Imperio Romano de Oriente/Imperio Bizantino) es el que más poder tiene (por esto más que el Papa). Ahora bien, por un problema político necesitaba pelear con los árabes y necesitaba de un pueblo cristiano unido, pero esta discusión cristológica dividía el cristianismo. Por esto, hace una declaración de compromiso para que no se discuta más y dice que la respuesta sería la que ofrecen los monotelitas -2 naturalezas, pero 1 voluntad- (como para zanjar la cuestión). El Patriarca de Jerusalén, llamado Sofronio, no opina esto y se opone y por esto lo matan. San Máximo, en estas discusiones, opina lo mismo que el Patriarca de Jerusalén, pues es su maestro, es decir, que en Cristo hay dos naturalezas y dos voluntades, lo mismo que opinaba el Concilio de Calcedonia. Pero para que no lo maten se exilia a África y llega hasta Roma donde hay un Concilio. El Papa Martín I en Roma también opina como el Patriarca de Jerusalén y su discípulo Máximo y también lo matan. Con lo cual a Máximo lo logran capturar, lo llevan de vuelta a Constantinopla y es torturado, le cortan la lengua y la mano derecha con las cuales escribía y hablaba en contra de la herejía. Muere al año. El sucesor del Papa asesinado, Honorio I, defiende el monotelismo y es condenado como hereje posteriormente (motivo por el cual ningún historiador quiere suscribir a la "infalibilidad papal")[251].

[250] Monotelitas, mejor dicho. Los monofisitas sostienen una voluntad en Cristo, pero porque consideran que en Él solo hay una naturaleza, los monotelitas, por su parte, sostienen una sola voluntad o querer, pero dos naturalezas. Los monoenergistas, opinan lo mismo: en Cristo hay dos naturalezas, pero solo prima la energía que proviene de la voluntad divina, como absorbiendo la voluntad humana, hay un solo querer.

[251] San Máximo nació en Palestina, la tierra del Señor, en torno al año 580. Desde su adolescencia se orientó a la vida monástica y al estudio de las Escrituras, en parte a través de las obras de Orígenes, el gran maestro que ya en el siglo III había "consolidado" la tradición exegética alejandrina.

De Jerusalén se trasladó a Constantinopla y de allí, a causa de las invasiones bárbaras, se refugió en África, donde se distinguió por su gran valentía en la defensa de la ortodoxia. San Máximo no aceptaba ninguna disminución de la humanidad de Cristo. Había surgido la teoría según la cual Cristo sólo tenía una voluntad, la divina. Para defender la unicidad de su persona, negaban que tuviera una auténtica voluntad humana. Y, a primera vista, podía parecer algo bueno que Cristo tuviera una sola voluntad. Pero san Máximo comprendió inmediatamente que esto destruía el misterio de la salvación, pues una humanidad sin voluntad, un hombre sin voluntad no es verdadero hombre, es un hombre amputado.

San Máximo ya tenía problemas en África por defender esta concepción del hombre y de Dios; y fue llamado a Roma. En el año 649 participó en el concilio de Letrán, convocado por el Papa Martín I, para defender las dos voluntades de Cristo contra el edicto del emperador, que por el bien de la paz prohibía discutir esta cuestión. El Papa Martín I tuvo que pagar un precio muy alto por su valentía: aunque estaba enfermo, fue arrestado y llevado a Constantinopla. Procesado y condenado a muerte, se le conmutó la pena por el destierro definitivo en

Metafísica

Dios infinito quiere manifestarse y decide crear, su creación es manifestación de Él, es decir, teofanía. Pero no puede hacerlo directamente, sino al modo de un sol en el que sus rayos no se saben donde comienzan y si son o no el sol (Dios y sus Ideas) -esta metáfora está en Dionisio también[252]-. Dios crea mediante sus Ideas o λογοί, pero no platónicamente entendidas (Ideas universales), sino de cada cosa en particular (hay una Idea de Juan, de Pedro, etc.). Siguiendo la metáfora de la luz decimos que los λογοί no son Dios, sino que tienen determinaciones, pero que son casi Dios, por su cercanía y por el hecho de que lo manifiestan.

Dios hace a todas las creaturas mediante sus Ideas, una para cada cosa. Entre la creatura y su λογοί hay una distancia. Ahora bien, por el hecho de ser creado según esa particular Idea, tu λογοί, entonces cada hombre tiene una tendencia entitativa que te lleva, te impulsa a ese propio yo ideal (*exitus* y *reditus*). La divinización consistiría en llegar a esa Idea, en reflejarla perfectamente, sería ser de la manera en que Dios te pensó. Esto es muy difícil que suceda, pues es el problema que ya vemos considerando la Idea misma, que es y no es Dios. En efecto, si la Idea es casi Dios, y Dios es infinito, cada vez que te acercas a tu yo perfecto cada vez te acercas más a Dios y cada vez más lo vas a poder hacer (hay un acercamiento asintótico a tu λογοί, que en definitiva es a Dios).

San Máximo invierte el esquema de Orígenes de la dobel creación, pero metafisisado por Evagrio Póntico. En Evagrio el esquema es στάσις-κίνησις-γένεσις, y en Máximo es: primero γένεσις, Dios te crea; segundo κίνησις, una vez sido creado por Dios inmediatamente entras en movimiento, pues solo Dios es inmóvil, y este movimiento, metafísicamente hablando, es una tensión interior o intrínseca hacia tu propia realización en tu λογοί; y tercero στάσις, que consiste en llegar a tu Idea o λογοί, aunque, en realidad, como dijimos, sería una constante divinización o "teosis" -en griego-.

Crimea, donde falleció el 16 de septiembre del año 655, tras dos largos años de humillaciones y tormentos. Poco tiempo después, en el año 662, le tocó el turno a san Máximo, el cual, también oponiéndose al emperador, seguía repitiendo: "Es imposible afirmar que Cristo tenía una sola voluntad" (cf. *PG* 91, cc. 268-269). Así, junto con dos de sus discípulos, ambos llamados Anastasio, san Máximo fue sometido a un proceso agotador, a pesar de que ya tenía más de ochenta años de edad. El tribunal del emperador le condenó, con la acusación de herejía, a la cruel mutilación de la lengua y de la mano derecha, los dos órganos mediante los cuales, a través de la palabra y los escritos, san Máximo había combatido la doctrina errónea de la voluntad única de Cristo. Por último, el santo monje, así mutilado, fue desterrado a la Cólquida, en el mar Negro, donde murió, agotado por los sufrimientos padecidos, a los 82 años, el 13 de agosto del año 662.

[252] La metáfora de la luz del sol dice que cuando uno ve el sol, ve la luz que emana de él, mas no es posible ver aquello de donde la luz emana. Hay una parte del sol que nunca se ve. Pero, de alguna manera, el rayo de luz es también el sol. En consecuencia, sólo conocemos de Dios aquello que él nos muestra, mas siempre habrá algo desconocido.

En Máximo, entonces, "crear" es poner en movimiento hacia la realidad. "Entificarse" es acercarse en ese movimiento hacia tu λογοί. "Felicidad" es, como veremos, la adecuación de tu voluntad gnómica con tu voluntad natural.

Ética

Muy influenciada por sus presupuestos metafísicos. En efecto, si fuimos creados según un λογοί propio, y tenemos un impulos interior hacia él y su realización o imitación, que en el fondo es una constante teosis, entonces la ética consiste en la realización de nuestro fin que está en sintonía con nuestro principio (tesis que está en la metafísica de Orígenes -el principio y el fin coinciden- y en la antropología de Evagrio, pero como imitación del intelecto que eras antes y no como realización de lo que sos ahora, es decir, espiritualización). Sin embargo, podemos, y la realidad lo evidencia, rechazar esta fuerza. ¿Cómo explicar esto?

San Máximo distingue dos voluntades en el hombre[253]:

1. Voluntad natural: Deseo entitativo o metafísico, no manipulable, sino permanente, intrínseco y particular (≠ συντήρησις que es universal: bonum est faciendum et malum vitandum, válido para todos) hacia mi Idea o λογοί.

2. Voluntad gnómica o del sujeto (personal, en realidad la natural también es personal): Aquello que efectivamente quiero y hago, es manipulable y puede ir en armonía, decir que sí, con la voluntad más profunda, la voluntad natural, en lo que consistiría el obrar moral bueno, o en contra, decir que no, con lo que más o realmente quiero en el fondo, en lo que consistiría el obrar moral malo.

Profundizando en el obrar moral malo, ¿en qué consiste ese decir no? (es la pregunta que se hacía ya San Gregorio de Nisa y que también respondía San Agustín, que no es otra que la pregunta por la libertad y el mal) Decir que no es frenar el movimiento y crecimiento natural propio hacia la realización personal manifestad en el λογοί. Sería no moverse (en Evagrio es contrariamente moverse), no avanzar, no dar un paso, detener ese impulso o fuerza intrínseca. Es ir en contra de la voluntad natural, y frenar me hace retroceder. Entonces la voluntad natural responde al λογοί de cada uno y la gnómica es la que juzga actuar o no en conformidad. Ahora bien, todavía no queda claro cómo es que el hombre puede realizar esto,

[253] Es quizás un tipo de clasificación paralela a la voluntas ut natura/voluntas y voluntas ut ratio de Santo Tomás o la libertas minor y maior de San Agustín, o la libertad de la necesidad y libertad de pecar de San Bernardo, o la libertad de -libertad negativa- y libertad para -libertad positiva- de Isaiah Berlin, etc.

cómo puede frenar ese impulso tan profundo y calado en el interior, e incluso más elevado, que me hace tender a mi λογοí, la Idea que Dios tiene de mí.

Antropología

San Máximo tiene la visión clásica griega tripartita del hombre (la misma que San Pablo, por ejemplo): 1. Noῦς: prácticamente intraducible, pero sería lo que en el lenguaje bíblico y patrístico se conoce como "corazón". Esto es, el lugar donde reside la imagen y semejanza de Dios, la sede tanto de las dos voluntades (natural y gnómica) como del intelecto. Es el núcleo vital del sujeto, su centro íntimo, profundo e incomunicable, clauso (algo así como el "self" actual). 2. Razón y voluntad: dos caras del νοῦς. 3. Apetitos (irascible y concupiscible) y pasiones.

Según esta antropología, ¿cómo se explica el obrar moral malo? Esto se explica según el grado en que te afecta el objeto o cuan profundamente el sujeto lo permitió ingresar. Depende desde qué parte, de las tres, brota la acción. Así, puede obrarse mal actuando *ex passione*, es decir, desde el último nivel de la persona, desde las pasiones y apetitos, pero sin pensar, guiado por una moción violenta. Por otra parte, puede obrarse mal si el objeto afecta hasta la razón y voluntad, pero sin llegar a lo más interior, el corazón. No se vuelve difícil en este nivel de la persona encontrar razonamientos y justificaciones para obrar mal. De esta manera, empiezo a convencerme de que, en realidad, lo que voy a hacer no es tan malo. Mi razón comienza a engañarme. Pero, ¿qué ocurriría si la acción brota del νοῦς? En este punto se vería la gravedad del mal que se va a cometer, se conocerían sus consecuencias e implicancias y no se obraría mal. En el fondo, se captaría inmediatamente el bien objetivo para mí (según mi λογοí) y el valor del bien y no podría actuar mal (esto ya está en el intelectualismo ético de Sócrates). El νοῦς proporciona una mirada sin defectos, por el contrario, cualquier mirada o atención incompleta o parcial de la realidad es muy probable que devenga en una mala acción, justamente acorde a una visión defectuosa. Frenar este conocimiento natural con la racionalidad es no querer ver y es obrar posteriormente mal[254].

En resumen, por un lado, hay una voluntad natural, personal ("mi" felicidad) y siempre actuando, que consiste en un constante querer lo que realmente soy; por otro, hay una voluntad personal, que puede tanto decir que sí a la natural, acercándose a mi λογοí y a Dios, como decir que no, quedándose quieta, frenando el movimiento natural, por una visión defectuosa. En palabras de San Máximo: la voluntad natural es: "deseo esencial de cosas co-

[254] "El intelecto se hace ciego por los pensamientos pasionales, la excitación del concupiscible y el entretenimiento de la ira".

esenciales a la naturaleza" / "Dirige la naturaleza hacia lo que es[255]"; y la voluntad gnómica o del sujeto es: "Impulso libre y movimiento de la razón a una u otra cosa". Santo Tomás dirá que pecar es sustraerse de la moción divina, lo cual iría en esta línea, pues el λογοί fluye a través de la voluntad natural para que la gnómica la rija (seguir o sustraerse a sus impulsos).

Las heridas del pecado original consisten en la no-integración de las tres partes que componen al sujeto, su fragmentación, desconexión o separación, lo cual explica la facilidad para el pecado y la inclinación al mal, pues es más probable que la acción moral surja de una parte superficial del hombre, inconexa con su yo íntimo. Hay una división interna del sujeto, por el contrario, si estuviéramos integrados sería mucho más fácil obrar bien (que es la naturaleza creada por Dios). El pecado original introduce una especie de vacío o nada entre las partes del hombre, y eso conforma su naturaleza actual, concreta, es decir, caída.

En este contexto, San Máximo propone como vida ética precisamente la integración y unión del hombre, su unidad. Un camino de ascenso a Dios y de rectificación de la naturaleza humana[256]. Lo cual puede hacerse mediante dos caminos: 1. Por un lado, la vida activa, la ética de las virtudes, que Máximo no prefiere, pues siempre tiene o guarda algún tipo de batalla permanente o tensión con uno mismo. Sería, para él, una unión de las partes del hombre desde el exterior, como por fuerza. Es la propuesta Aristotélica, donde ser bueno es ser virtuosos, pero para Máximo la virtud, pese a moderar las partes del hombre, implica una vida de batalla. De todos modos, termina concediendo que esta ética de las virtudes es la forma de vida más accesible o posible para todos. 2. Por otro lado, la vida contemplativa, que sería la ideal, pero por esto casi imposible (y por lo que termina concediendo la preferencia a la activa). La propuesta de este camino es ordenar directamente el νοῦς, es decir, en vez de varios movimientos desde fuera hacia dentro, por medio de las virtudes, se trata de un único movimiento rectificador de adentro hacia afuera.

Es en la vida contemplativa donde Máximo incluye al sabio. En efecto, el sabio es quien entiende lo que es bueno y no precisa de la repetición de actos para saberlo, es decir, no necesita hacer el camino de batalla de la virtud, sino que lo sabe "de una". Es el intelecto que sabe. Y esta valoración moral de lo bueno lo lleva al buen obrar, a transformar su vida de acuerdo a la verdad contemplada. Se trata del conocimiento en sentido socrático, no aristotélico, en cuanto perfección moral.

---

[255] Tu λογοί: Idea divina de tu yo personal, a la que entitativamente tendes.

[256] Dos aspectos directamente proporcionales: mientras más hombre soy, más Dios soy, pues más hombre soy en la medida en que más semejanza guardo con mi Idea que de alguna manera es Dios.

La Transición en el mundo latino[257]:

7. Boecio. Su figura en la historia del pensamiento. Su papel como mediador entre dos épocas. Las grandes definiciones de la filosofía.

Anicio Manlio Torcuato Severino Boecio vivió del 480 al 525. Es laico, ministro del rey, educado como buen romano y llega a vivir en Grecia -Atenas- (sabe griego). Es un autor importante no tanto para la filosofía medieval -es decir, en su filosofía-, sino más bien para la historia de la filosofía. Incluso más que filósofo era un abogado socio-político. Bien al espíritu del período de Transición medieval y para conservar la filosofía de Occidente y la herencia cultural clásica romana junto con la fe cristiana se propone traducir a Platón y Aristóteles al latín para los nuevos reinos. Debido a la gran dificultad de la empresa propuesta solo llega a traducir el *Organon* aristotélico, es decir el conjunto de las obras lógicas de Aristóteles: Categorías, Perí Hermeneias, Analíticos primeros, Analíticos segundos, Tópicos y Razonamientos sofísticos; así como también la Isagogé de Porfirio. Con todo esto se carga Boecio de un gran prestigio y pasa a ser considerado un *auctor*[258], es decir, una autoridad, y algunas de sus producciones se utilizaban como *textus*, entre ellas el tratado acerca de la Trinidad (que comenta Santo Tomás de Aquino, por ejemplo).

[257] Recordemos que en el mundo griego u Oriental se da una transición -de la antigüedad al medioevo- gradual y sin cortes socio-político-culturales, lo que permite el avance y florecimiento del pensamiento, incluyendo el filosófico, en lo que podríamos llamar una "Patrística tardía o madura". Esto es porque el Imperio Romano de Oriente/Imperio Bizantino/Imperio de Constantinopla no cae -sino hasta 1453, fin de la Edad Media- y permanece en unidad, mientras que, en el mundo latino u Occidental, el Imperio Romano, con sede en Roma, cae por las invasiones bárbaras en el 476. Lo cual produce una transición con cortes bruscos, políticos, militares y de organización social. Lo cual produce la fragmentación de distintos pueblos en distintas regiones, discontinuidad. Surge la preocupación de *salvar* (*conservar y transmitir*) al mundo nuevo *la cultura clásica* o tesoro cultural occidental. En este contexto aparece Boecio.
En el s. IX comienza la hegemonía de los francos, se reconstruye una cierta unidad en el Imperio romano de Occidente -el de Oriente no ha caído todavía- (Imperio que es cristiano y va a pasar a ser, gracias a Otón el Grande, el ***Sacro*** *Imperio Romano Germánico*) mediante una asimilación de las tribus bárbaras. Esto alcanza su culmen con Carlomagno -de la dinastía carolingia- y su coronación como emperador el 25 de diciembre -navidad- del 800. La Iglesia ya tenía un centro en Roma (lejos al actual) y un pie de apoyo en el Imperio Bizantino (Oriente), pero con Carlomagno tiene ahora todo el Imperio Romano de Occidente. Lo cual produce celos y contribuye al cisma de Oriente siglos después -según la cátedra-.
Cabe destacar un hecho anterior a Carlomagno muy importante: la fundación del islamismo en el s. VII. Surge en la península arábiga con Mahoma, un "profeta" árabe que se dice mediador de una Revelación, que continuaría los libros veterotestamentarios, que plasma en el Corán. Es una nueva religión, pero también es política.
El fin del período de Transición (s. VI-VIII) que da lugar a la Escolástica (s. IX-XIV) se da con la reforma carolingia o la restauración del Imperio Romano de Occidente -Sacro Imperio Romano Germánico- o la coronación como emperador de Carlomagno en la navidad del 800.

[258] De *augere*: hacer crecer, aumentar: el autor es aquel que hace crecer -de aquí viene "auge"-; la *auctoritas* es la que ayuda a otro a hacer crecer, este es el sentido del citado y referenciado a la autoridad en época de Santo Tomas. No es simplemente una cuestión académica o de erudición sino, ante todo, mostrar como aquello que se enseña pertenece a un legado doctrinal perenne. En este sentido la autoridad hace crecer, en cuanto aumenta el alcance del hombre hacia la verdad a lo largo del tiempo.

Su obra más influyente y famosa es "La consolación de la filosofía" (*De consolatione philosophiae*). Muy leído y comentado en toda la Edad Media. Se trata de Boecio que está preso y la filosofía (que se le aparece en forma de dama de porte majestuoso) lo consuela. Escrita en forma de diálogo, aunque a veces hay largos discursos de la filosofía. Boecio se hace sospechoso de una conspiración contra el godo Teodorico, se le somete a proceso, se le codnena a muerte, y es ejecutado cruelmente en Milán hacia el 525. A la espera de la muerte, como prisionero, escribe la *Consolatio*.

El primer tema que surge de Boecio es, ¿por qué lo consuela la filosofía y no la teología o la religión? Se han establecido tres posturas en torno a esta pregunta. 1. Al libro de la Consolación le faltan capítulos donde la religión lo iba a consolar. Esta postura es insostenible. 2. Boecio ya no es más religioso o cristiano. Esta tampoco es correcta. 3. Boecio toma la filosofía platónicamente entendida, es decir, no encerrada en sí misma, sino de alguna manera incluyendo al saber teológico y religioso. Filosofía en cuanto amor a la Sabiduría: conocimiento máximo. Para Platón la filosofía es una vía de purificación y ascenso a la Verdad, que en última instancia es Dios. Filosofar es prepararse para la muerte: *meditatio mortis*.

El segundo tema es el hecho de que Boecio es el gran "mediador" de la filosofía medieval, en cuatro sentidos: 1. Es mediador entre la cultura antigua, que hereda y conoce, y medieval, donde vive. Algunos incluso dicen que con él empieza la Filosofía Medieval, incluyendo a Agustín en la Antigüedad (teoría alemana: la filosofía medieval comienza con el *encuentro entre la tradición godo-visigoda (no-latinos) y la tradición latina*, es decir, en el *siglo V* con, entre otros, Boecio). 2. Entre la Patrística y la Escolástica (es del período de Transición latino): tiene elementos que lo hacen Patrístico, pero también tiene cosas más propias de un Escolástico: se lo llama el "primer Escolástico" o uno de los "fundadores" o iniciadores de la Escolástica. 3. Entre lo latino y lo griego: se ve en sus traducciones, por ejemplo, y en el hecho de que es un romano formado en Atenas. 4. Entre la razón y la fe: de él se toma el lema escolástico: "Conjuga, en cuanto puedas, la fe con la razón" (*fidem, si poteris, rationemque conjunge*).

El tercer tema es que Boecio es un gran proveedor de definiciones: 1. Persona: "Sustancia individual de naturaleza racional". Esta definición ha sido criticada porque su género (sustancia individual) es redundante, pues individual está contenido en sustancia. La solución a esta crítica según Santo Tomás y otros autores es que en cierto sentido sí, pero hace

referencia a que la persona no es individual al modo en que lo es una sustancia irracional o cualquiera. La dignidad de la persona amerita la aclaración (tiene mayor ser, bondad, unidad, verdad, belleza, etc.). 2. Eternidad: "Posesión total, perfecta y simultánea de una vida interminable". En el contexto en el que la dice está pensando en el problema del mal: Si Dios conoce los males futuros, ¿por qué no los impide? Si bien Boecio no soluciona el problema, comienza una línea que seguiría hasta la modernidad (encajona la cuestión). Lo que plantea Boecio es, ¿cómo conoce Dios el futuro? Si es eterno, es decir, fuera o sin tiempo, entonces ve siempre todo en su estado perfecto, no tiene, por tanto, pre-visión, sino pro-visión. Replantea el problema. Distinto sería el caso si Dios fuese perdurable (tiempo infinito: sucesión sin principio ni fin), caso en el que sí tendría pre-visión.

C- ESCOLÁSTICA

8. Scoto Eriúgena[259]: Su importancia como traductor y comentador[260]. La división de la naturaleza. Otras tesis fundamentales: el valor de la autoridad, la relación entre filosofía y religión.

Contexto y vida: su importancia como traductor y comentador

Nace en el 815 en Irlanda según indica su nombre (Scoto de Escocia Mayor, es decir, Irlanda; Erígena o Eriúgena, "nacido en") y muere en el 877. Entre Boecio y Scoto hay líos políticos y bélicos con los godos, visigodos y árabes (desde el s. VII al VIII ocurren las tres etapas de expansión del islam) lo que produce el decaimiento de la vida intelectual en Occidente. Eso genera una larga tradición copista de monjes -benedictinos especialmente-, es decir, que no hay entre ese tiempo una producción positiva filosófica, salvando quizás Boecio (pero que se inserta en el corazón de la tarea de salvaguardar la cultura clásica o tesoro cultural occidental y darlo a conocer al mundo nuevo), sino una transmisión textual o literal de los conocimientos. Sin embargo, en el s. IX comienza la hegemonía de los francos, se reconstruye una cierta unidad en el Imperio romano de Occidente -el de Oriente no ha caído todavía- (Imperio que es cristiano y va a pasar a ser, gracias a Otón el Grande, el ***Sacro*** *Imperio Romano Germánico*) mediante una asimilación de las tribus bárbaras. Esto alcanza su culmen con Carlomagno -de la dinastía carolingia- y su coronación como emperador el 25 de diciembre -navidad- del 800.

[259] Según Pieper esta denominación no es acertad porque es reduplicativa: significaría "el irlandés de Irlanda". Él prefiere Juan Scoto -según su nota al pie- o Juan Erígena -como aparece en el cuerpo-.
[260] Agrega Pieper: traductor, comentador…, asimilador apasionado y ampliador por cuenta propia de las ideas de Dionisio. De hecho, el resultado de esto se ha llamado: "la primera síntesis metafísica de la Edad Media" (en efecto, se trata pues del primer autor que estudiamos en la "escolástica").

Scoto es irlandés, pero es evangelizado por los Padres griegos. Esta evangelización deja una tradición de monjes griegos, que saben el griego, lo cual es sorprendente. Scoto se hace monje y aprende griego.[261] En el 800 viaja a París a resolver una polémica sobre la predestinación (sobre la cual tiene una obra)[262] y, aunque no lo hace, se queda en la Abadía de Saint-Denis, donde habíamos dicho era abad Hilduino, a quien le llegan las obras completas de Dionisio Areopagita, quien lo confunde con el fundador de su monasterio y el converso de San Pablo y quien realiza una mala traducción. Llega a parar, por tanto, Scoto con las obras de Dionisio y en la abadía se encarga de realizar una traducción de todo lo que pueda del griego al latín[263] -poco antes del 860- (y comenta a Dionisio en su "Exposiciones sobre la jerarquía celeste"). Lo cual hace de una manera brillante, dejando, como se hace hoy en día, las palabras griegas difíciles o intraducibles al latín en el idioma original. Además, puesto que los monjes además de ser copistas almacenaban los manuscritos en sus bibliotecas, se encarga de traducir obras de San Gregorio de Nisa -el *De hominis opificio*-, San Gregorio Nacianceno y San Máximo el Confesor -la *Ambigua*-. Regresa a Irlanda y por ser oscuro en su enseñanza los alumnos le tiran biromes y en el escape cae por las escaleras y muere.

Dificultad de Scoto Eriúgena

La dificultad de los propios escritos de Scoto, no de sus traducciones, por lo que es muy leído, pero muy mal entendido (en época de Descartes, Espinosa, etc.), es el hecho de que escribe en latín, pero piensa en griego. Su conceptualización y significado de sus palabras escritas en latín es griega. Por lo tanto, sin saber esta distinción no se le puede entender nada. La clave, por el contrario, es leerlo en latín, pero como si estuviese hablando en griego. Esta falta de discernimiento a la hora de leerlo provocó que una serie de autores lo considerasen un autor racionalista, pero que autores cristianos reinterpretando su obra en esta clave lo usen para el realismo y para contra-refutar a los que lo usaban en la lectura unilateral. O que directamente los realistas lo rechacen y lo cataloguen de panteísta y monista[264] -la Iglesia incluso condena

[261] En Irlanda se hablaba griego en los monasterios debido a los monjes griegos que se habían asentado allá. Juan Scoto Eriúgena se hizo monje, y aprendió griego. Es parte de la tradición irlandesa-griega.

[262] Dos obispos, Párdulo de Laon e Hincmaro de Reims, lo invitaron a refutar los errores de Gottschalk, que sostenía que hay una predestinación divina tanto a la perdición eterna como a la salvación. Escribión entonces el *De praedestinatione* (851), para establecer que no estamos predestinados por Dios al pecado; mas, por haber introducio en su obra algunas de las tesis más atrevidas que después sostendría, se vio atacado por los mismos que le habían pedido que escribiese; finalmente, su doctrina fue condenada por los concilios de Valence y de Langres, en 855 y 859.

[263] El comentario de Santo Tomás en la última década de su vida al libro "Sobre los nombres de Dios" se basa en esta traducción.

[264] Que para Gilson es un error como lo es también la misma acusación para Plotino -que además personalmente no quiere ser panteísta-, pues para ser panteísmo las creaturas tienen que compartir el ser de Dios, pero para Scoto Dios no es, está por encima del ser. Y cita a Escoto: "Dios no es el género de las creaturas,

su obra-, etc. (Santo Tomás se da cuenta de esto). Ejemplo concreto: Scoto afirma que "la verdadera filosofía es la verdadera religión, y la verdadera religión es la verdadera filosofía". Latinamente entendida esta frase es racionalista, queriendo la filosofía ocupar el lugar de la religión y rebajándose la religión al límite de la filosofía. Sin embargo, griegamente entendida, significa todo lo contrario: en el fondo, el amor a la sabiduría (φιλος, σοφία) es el amor por Dios. (Relación entre filosofía y religión)[265]. En resumen, él es metafísicamente griego, pero en términos latinos.

El valor de la autoridad

Scoto Eriúgena critica el principio de autoridad, señalando que algo es razonable por el mensaje mismo y no por la persona de quien proviene. Sin embargo, él mismo tiene afirmaciones en las que evita realizar una fundamentación racional apoyándose únicamente en la autoridad de algún autor.

Obras: La división de la naturaleza (De divisione naturae)[266]

Se trata de su obra más importante, inspirada en la "Ambigua" (*Ambigua in Gregorium Nazianzenum*)[267] de San Máximo el Confesor -obra que traduce en el monasterio de Saint-Denis-. No fue tan importante en la filosofía medieval, pero sí para la filosofía moderna. En latín *natura* significa lo creado, pero Scoto lo va a usar, como advertimos, en sentido griego, es decir: "lo que existe" o "todo lo que es y no es"[268]. Φυσις en tanto lo creado y lo no creado. De ahí que la "fisíca" de Aristóteles estudie al primer motor inmóvil, por ejemplo.

Teniendo esto presente, Scoto distingue cuatro clases de naturalezas: 1. *Natura naturans non naturata*: Dios: Naturaleza que da o crea las otras naturalezas y no recibió naturaleza de nadie, es increada (o, como dice Gilson, no es[269]). 2. *Natura naturans naturata*: Ideas:

ni las creaturas especies del género de Dios. Y lo mismo se aplica a la relación del todo con sus partes. Dios no es el todo de su creación, ni su creación es parte de Dios; y, a la inversa, la creación no es el todo de Dios, ni Dios es una parte de su creación".

[265] J. Görres, por ejemplo, acusa a Erígena de haber confundido religión y filosofía.

[266] Que, al decir de Gilson, pudo haber sido o fue posibilidad o incluso tentación, para el Occidente latino, de escoger una vez por todas el camino de Oriente tal como estaba trazado por Dionisio Areopagita y Máximo el Confesor, pudiendo haber obtenido una faz totalmente distinta.

[267] Título original: "Sobre algunos pasajes particularmente difíciles de Dionisio Areopagita y Gregorio Nacianceno".

[268] Según Gilson: "En cuanto a la Naturaleza misma, ésta significa todo aquello de lo que se puede decir algo porque está incluido en el orden general del universo. No necesitamos suponer que toda naturaleza es "un ser". Por lo menos no lo sabemos aún, y tal vez no lo sea verdaderamente. "Naturaleza (dice Escoto) es el nombre general de todo lo que es y de todo lo que no es"".

[269] Cita a Scoto: "El ser de todos los seres es la divinidad que está por encima del ser: *esse ómnium est superesse divinitas*". Aquí ya se empieza a ver su similitud o semejanza con Dionisio, pues esto será el fundamento metafísico de su teología negativa: hay naturalezas que son tales que ellas mismas no pueden ser

Naturaleza que da naturaleza, que crea, pero que es creada[270]. 3. *Natura non naturans naturata*: Creación: Naturaleza que no da naturaleza o no crea, y que es creada. 4. *Natura nec naturans nec naturata*: Dios: Naturaleza que no da naturaleza, ni es creada. Todas comparten el mismo "género", "*natura*", pero se distinguen por la "diferencia específica". Las naturalezas son de alguna manera deducidas y puede establecerse la oposición entre la primera y tercera naturaleza (Dios causa eficiente y la creación, pues una es "naturante" -da naturalezas- y otra no; y una no es "naturada" -creada- y la otra sí) y la segunda y la cuarta (las Ideas y Dios causa final, pues las Ideas son "naturantes", mientras que la otra no; y una es "naturada" y la otra no), siguiendo las leyes de la lógica[271].

La primera naturaleza es Dios en cuanto causa primera eficiente, en cambio la segunda es Dios en cuanto causa final. El dinamismo de la naturaleza tiene su fundamentación en estas dos naturalezas, es decir, el hecho de que Dios es principio y fin, de quien vienen y a quien desean todas las creaturas. Por esto, todo viene de Dios y vuelve a Dios (*exitus* y *reditus*)[272]. Aparece la tesis metafísica de que todo lo creado tiende a su Creador, así como el movimiento tiende al reposo (tesis similar a la de San Máximo el Confesor).

Reinterpretación de Dionisio Areopagita

Para Dionisio había dos vías de llegar a Dios que culminaban en el silencio místico, a saber, la vía afirmativa o καταφατικα y la vía negativa o ἀποφατικα, no excluyentes entre sí, sino recíprocas. Scoto plantea que en el primer momento afirmativo le predicamos a Dios todo traslativa y no propiamente: "Dios es esencia". En el momento negativo negamos que sea Él, ahora sí propiamente: "Dios no es esencia". Por último, agrega, hay un tercer momento que no es ni afirmativo ni negativo, sino ambos, es aparentemente afirmativo, pero en el fondo pretende ser negativo; es la vía de eminencia o superlativa: "Dios es super-esencial", es decir, Dios no es una de las cosas que son, sino que es más que ellas, sin definir bien qué es. Él es más que todo, está más allá.

definidas, sino que escapan a nuestro entendimiento.

[270] Gilson hace notar que en este punto es quizás donde se nota con más fuerza el error de Scoto de imaginar que la filosofía existencialmente neutra de Platón era adecuada para el Dios cristiano, supremamente existente. En efecto, como explica en "el ser y los filósofos", termina concluyendo que las Ideas divinas, a las cuales da cabida prácticamente toda filosofía cristiana -incluyendo Agustín, Anselmo, Buenaventura y Tomás-, son a la vez creaturas y que, sin embargo, no son creaturas, sino que son Dios. Son las primeras creaturas co-eternas con Dios.

[271] A propósito, dice Gilson en "el ser y los filósofos": "Su *División de la Naturaleza* es una cosmogonía completa, que consiste en una especie de dialéctica concreta cuyos respectivos momentos son otras tantas "naturalezas" definidas. En otras palabras, el mundo de Juan Escoto es una deducción de su primer principio, y cada término de esta deducción constituye una cierta naturaleza".

[272] Tesis que se remonta hasta Orígenes en la Edad Media o hasta Platón (Timeo) y Aristóteles (De Anima, Física).

9. Fe y razón en el siglo XI[273]. Dialécticos y anti-dialécticos. San Anselmo: Fe y verdad en el pensamiento anselmiano. La demostración de la existencia de Dios. El Monologion y el Proslogion. La respuesta de Gaunilo y la refutación de San Anselmo. Distintas interpretaciones del argumento.

Después del renacimiento carolingio (navidad del 800: coronación de Carlomagno), la práctica del *quadrivium* y el *trivium* había llegado a ser, por lo menos, algo tradicional; en algunos países se imponía incluso como una necesidad. El primero, etimológicamente "cuatro caminos", consistía en las artes liberales matemáticas: aritmética que numera, geometría que pondera, astronomía que cultiva los astros y música que canta. El segundo, etimológicamente "tres caminos", consistía en las artes liberales del *logos* o elocuencia: gramática que ayuda a hablar, dialéctica que ayuda a buscar la verdad y retórica que colorea las palabras. La "dialéctica" era la lógica medieval (distinta a la lógica antigua y moderna).

Lo que sucedió en el siglo XI es que algunos pretendieron someter el dogma y la revelación misma a las exigencias de la deducción silogística, el estilo, elocuencia y sutileza retórica y dialéctica, llegando infaliblemente a las más radicales conclusiones como la negación de la transubstanciación y la presencia real de Cristo en la Eucaristía (ej.: Berengario de Tours -1088-). Estos son los "dialécticos" que, como se ve, caen en un racionalismo[274], es decir, reducen la teología a la lógica (en la Iglesia misma había ya clérigos cuyas disposiciones de espíritu se inclinaban más a la sofística, y tomaban con tal ardor la dialéctica y la retórica, que relegaban con frecuencia a segundo plano la teología). Así, la lógica deja de ser un medio para alcanzar la verdad y pasa a ser un fin en sí mismo[275] (*logicismo*: que luego reaparecerá a finales del s. XIV como uno de los factores que causaran la decadencia de la escolástica).

Esta postura debía suscitar la reacción más violenta por parte de los teólogos y maestros espirituales. Se logró por parte de los dialécticos que durante un tiempo la filosofía (no solo la lógica) fuera sospechosa para muchos espíritus selectos. Y se ha apartado a estos espíritus del

---

[273] Iniciada a finales del X. En esta época no hay discusiones de pensamiento filosófico, sino de lógica.

[274] Según Pieper: "Pretensión de poder hacer tan completamente inteligible la Revelación de Dios mediante una penetración racional que con ello desaparezca sin más el carácter del misterio y que, en consecuencia, tanto la Revelación como la fe aparezcan igualmente como superfluas". Racionalismo es "la afirmación de que no hay nada que supere la facultad de comprensión de la razón humana". Peligro que él ve interno al cristianismo que confía profundamente en las facultades cognoscitivas del hombre y exhorta a un conocimiento racional de la palabra de Dios manifestada en la Revelación: "… la Escolástica en general, a causa de su arranque de principio, encierra en sí el peligro de una supervaloración de lo racional; es decir del pensar mediante argumentos, por silogismos".

[275] Distinto a la postura clásica en la que la lógica es una ciencia instrumental, metodológica y propedéutica que proporciona los *modi sciendi* y que permite al científico tener su ciencia en estado perfecto subjetivo, procediendo con orden, facilidad, y sin error en el acto de la razón.

cultivo de las ciencias profanas, especialmente de la filosofía, que no parecían más que simples supervivencias paganas en una edad en que todas las fuerzas humanas debían emplearse en la obra de la salvación. Gerardo, obispo de Czanad dice: "los discípulos de Cristo no tienen necesidad de doctrinas extranjeras". De esta manera, así como le había sucedido a Tertuliano en contra del gnosticismo, se pasa de un extremo a otro y se cae en un fideísmo, es decir, el rechazo de la filosofía para entender la teología.

Los abusos del método dialéctico en los que se ponen en conflicto la *ratio* y la *auctoritas*, y las exageraciones de su aplicación al dogma, que dio origen a disparates y hasta a verdaderas herejías (el caso ya referenciado de Berengario), provocaron una reacción tal vez excesivamente violenta. Entre aquellos que llamamos "anti-dialécticos" encontramos a San Pedro Damián.

San Pedro Damián (1007-1072)

Natural de Ravena, de familia numerosa y pobrísima, nace en el 1007. Queda huérfano por abandono. Un hermano suyo llamado Damián le enseño a leer y escribir y por esto Pedro toma de él su nombre como apellido. A los 22 abre una escuela en Parma. En el 1035 ingresa al monasterio (Fonte Avellana) en el que había visto dos monjes que se negaban a recibir un vaso de plata que se les ofreció. Director de la escuela del monasterio y persona de ayunos, penitencias y disciplinas fogosas. Del 1057 al 1067 es cardenal obispo de Ostia por obligación. Luego vuelve a su monasterio donde muere en el 1072.

Se expresa contra los retóricos y dialécticos de su tiempo, para él los adornos literarios son "escorias despreciables". La dialéctica es una "sutileza aristotélica" y una "invención diabólica". Rehúsa a someter a las reglas de la lógica las Sagradas Escrituras y a darle cabida en la Teología. No las rechaza por completo: su aplicación es para las cosas sensibles, no divinas. Cae en un cierto fideísmo y, consiguientemente, en una especie de voluntarismo -como sucederá con Ockham[276]-: la naturaleza está sujeta a la voluntad de Dios que puede intervenir y cambiarla por medio de milagros. Por esto, como dedujo también E. Brehiér, la filosofía no tiene mucho sentido, por lo menos para la teología. La única verdadera sabiduría es la que proporciona la fe, la demás es "terrestre animalesca y satánica". Como fideísta es para él inversamente proporcional la relación entre fe y razón: mientras el alma humilde más

---

[276] Gilson: "Esta manera de rechazar las leyes de la naturaleza y del pensamiento en nombre de la trascendencia divina contenía en germen el teologismo de la omnipotencia de Dios, que más tarde *tomará cuerpo* -se distingue con Pedro Damián porque él no es sistemático- en la doctrina de Ockam". […] "Esta argumentación *de potentia Dei absoluta*, aliada ahora con la dialéctica nominalista, llegará a ser, en el siglo XIV, una de las armas más eficaces contra las teologías del siglo precedente".

renuncia a la ciencia mundana con más razón merece el don de una sabiduría más excelsa y una mayor penetración de las Sagradas Escrituras[277].

La razón es estéril ante los problemas divinos, especialmente sobre la omnipotencia de Dios que se extiende a todo. Sin embargo, a pesar de sus expresiones voluntaristas no llega a negar el principio de contradicción: Dios lo puede todo, pero no lo contradictorio (Ockham dirá que Dios puede hacer hasta lo contradictorio). No obstante, se contradice San Pedro Damián a sí mismo porque al mismo tiempo que quiere defender el principio de contradicción quiere también exaltar la voluntad divina y su poder, diciendo que Dios puede hacer que el pasado no haya sido. Se trata de la frase contraria de San Jerónimo -como plantea en su *De divina omnipotentia*- que dice que Dios puede hacerlo todo, pero no que lo que sucedió no haya sucedido. San Pedro Damián usa como ejemplo a Roma y termina concluyendo que, así como ahora o en el futuro Dios podría destruirla -pues su existencia depende de Él- del mismo modo puede Dios hacer que Roma no hubiese sido fundada.

Un ejemplo anecdótico presentado por la cátedra señala que, atendiendo una consulta epistolar de un alumno, San Pedro lo exhortó diciendo algo como *"Debes amar a tu prójimo por…"* En la respuesta, su alumno le habría respondido algo como *"Qué buen silogismo Darapti para fundamentar el amor al prójimo…"*

San Anselmo[278] (1033-1109)

Carácter y vida[279]

Primer gran filósofo y pensador original que la Edad Media produjo, después de Juan Escoto Erígena. Ha sido llamado el último Padre de la Iglesia y padre de la Escolástica, pues prepara el camino para las grandes síntesis del siglo XII y XIII. Espíritu de raro vigor y sutileza dialéctica, pero no fría y puramente filosófica, sino caldeada por el fuego del amor.

Nace en Aosta -norte de Italia en Saboya- en el 1033 en el seno de una familia acomodada -hijo de un noble lombardo-, luego fue atraído por el renombre y fama de Lanfranco, su compatriota -de Pavía-, en la abadía benedictina de Bec en Normandía -en el valle inferior del Sena- donde ingresa como monje, se forma y llega a ser prior en 1063 y abad en 1078 -sucediendo a Lanfranco-. En 1093 es nombrado arzobispo de Canterbury -también

[277] Para el realismo que sostiene que la relación entre fe y razón es directamente proporcional es todo lo contrario: aquel que más cultive la filosofía o las ciencias particulares con mayor profundidad podrá adentrarse en la Palabra de Dios. La razón en su máximo esplendor lleva a las puertas de la fe.
[278] Como veremos: de Aosta, de Bec o de Canterbury: "el ABC de San Anselmo".
[279] Compuesta por su discípulo y amigo el monje Eadmero.

sucediendo a Lanfranco que había ocupado este cargo luego del de Bec por orden del rey de Inglaterra Guillermo I el Conquistador- y los siguió siendo hasta su muerte en 1109 -75 años-. Este cargo le suscito innumerables dificultades contra el poder temporal (representado por Guillermo II el Rojo y Enrique Beauclerc) -de hecho, tiene que exiliarse dos veces, etc.-. Es Santo y Doctor de la Iglesia.

Obra

Su actividad filosófica más intensa coincide con los años felices en que enseñaba en la abadía de Bec. Su obra es alimentada por el pensamiento de San Agustín, aunque le supera en vigor argumentativo, y presenta numerosas ideas que iban a ser desarrolladas más adelante -recordemos que se lo ha llamado padre de la Escolástica-. Desde el punto de vista filosófico sus escritos más importantes son el *Monologium,* el *Proslogium*, el *De veritate* y su respuesta a Gaunilo. Al primero lo escribe en el 1077 estando en Bec a pedido de sus alumnos. Sus monjes, por su prestigio de conocimiento y piedad, le animaron a que pusiera por escrito las meditaciones en que basaba sus enseñanzas. El *Monologium* versa acerca de Dios, su existencia y esencia. Posteriormente, animado por la acogida que tuvo su obra, continuó con su proyecto de comprensión de la búsqueda de fe, concluyendo *Proslogium* (1078 -abad de Bec-), donde presentaba lo que en el siglo XVIII llegó a conocerse como el argumento ontológico de la existencia de Dios.

Fe y verdad en el pensamiento anselmiano

Pieper: Antes que nada, Pieper hace notar que Anselmo es el único pensador filosófico-teológico de rango que no fue afectado por el espíritu de Dionisio Areopagita. Esto no quiere decir que no lo conociese, que sí lo hacía, por más de que en toda su obra solo lo nombre explícitamente una sola vez -sin significar con eso su aprobación-. Esto, dice, determina de raíz la singularidad de San Anselmo, pues él carece de aquel correctivo del que se prepara con la Teología “negativa” de Dionisio Areopagita. Lo cual explica la “confianza prácticamente ilimitada” -como dice Gilson- en el poder de la razón, no enturbiada por ninguna sospecha autocrítica, para aclarar incluso los misterios de la fe cristiana. Que lejos esta de ser una acusación a Anselmo de “racionalista”, aunque, aclara, es algo que se ha hecho y Anselmo se aproxima continuamente a tal postura, es el motivo quizás por el que se entiende la grandiosidad de su concepción intelectual siempre formulada con pasión.

San Anselmo, decimos siguiendo a Pieper, aunque cercano al racionalismo[280], defiende la concordancia entre fe y razón ya sostenida por Boecio hacía más de quinientos años, que sintetiza en dos expresiones suyas: 1. *Fides quaerens intellectum*: la búsqueda por el creyente del entendimiento de lo creído. 2. *Credo ut intelligam*: creo para entender, expresión que está ya casi literalmente en San Agustín (Santo Tomás incidentalmente nota la presencia de San Agustín en Boecio) y se encuentra al final del primer capítulo del *Proslogium*, cuyo contenido es resumido por la primera formulación. En el *Monologium* se propone fundamentar lo argumentado no en la base de la Escritura, sino solo sobre la razón y nuevamente en esto dice seguir a San Agustín. Vale aclarar que el "creo para entender" es una compensación de la confianza en la fuerza clarificadora de la razón, es decir, que esto presupone a la fe y sin ella no se lograría comprender.

Por último, podemos decir que Pieper hace notar dos cosas. En primer lugar, que el carácter de Anselmo de conjugar, pero de forma muy especial, la fe con la razón se debe a un motivo no esencial, sino existencial de San Anselmo. Es fruto de la energía dominadora de las fuerzas religiosas de este hombre extraordinario y santo; está fundado en algo completamente distinto a sus principios expresamente formulados, a saber, su campo de fuerzas existencial. En segundo lugar, que no tener en cuenta esta personalidad suya que está al principio de su pensamiento devendrá en un racionalismo y una irracionalización de la fe. Que se fundamentará en las "razones necesarias" de San Anselmo[281].

Fraile: Su actitud filosófica es una conclusión de las controversias entre partidarios e impugnadores de la dialéctica. Esos debates habían vuelto a plantear las relaciones entre la fe (*auctoritas*) y la razón (*ratio*). San Anselmo adopta una posición armónica entre ambas. Contra los dialécticos exagerados: *credo ut intelligam*: (no comprendo para creer, sino que creo para entender): lo primero es creer, la fe es punto de partida y fuente del conocimiento y después de creer hay que tratar de comprender. La fe suministra las verdades y la razón ayuda a comprenderlas. Presunción es anteponer la razón a la fe. Contra los anti-dialécticos: *fides quaerens intellectum*: siguiendo el ejemplo y las huellas de los Padres, especialmente de San Agustín, defiende la utilidad de la ciencia humana para la explicación y comprensión de las

[280] De hecho, dirá que Anselmo es el primero que evoca a lo que él llama "racionalismo deductivo" -distinto al racionalismo empírico-, peligro inmanente de una concepción del mundo platónico-agustiniana, en la Cristiandad occidental.

[281] Respecto a las razones necesarias sostenemos que no es posible demostrar la fe al punto de hacerla evidente o mostrarla verdadera con los suficientes argumentos racionales, sino que es posible mostrar que no es contraria a la fe, es decir, se puede mostrar la conveniencia de la fe con la razón: mostrar que, y en qué sentido, la verdad de la fe "es conforme" y "corresponde" a lo que sabemos por nosotros mismos basados en la experiencia y en argumentos de razón.

verdades aceptadas por fe. Negligencia es desdeñar la razón porque ya se posee fe. En resumen, el grado máximo que puede alcanzar el entendimiento humano antes de la visión beatífica es el *intellectus fidei* o *ratio fidei*: primero, creer y aceptar los misterios tal como los propone la fe; y, después, trabajar por explicarlos con ayuda de la razón.

Sin embargo, Fraile advierte el doble peligro de la postura de San Anselmo que aparentemente zanjaba la controversia. Primero, el de no distinguir suficientemente la razón de la fe ni delimitar bien los campos de la filosofía y la teología. Y segundo, no se marcaba un tope al alcance de las especulaciones racionales en la inteligencia de los misterios de la fe. San Anselmo busca "razones necesarias" para demostrar los misterios del cristianismo, no solo naturales, como la existencia de Dios (tres argumentos en el *Monologium* y uno en el *Proslogium*), sino de los estrictamente sobrenaturales, como la Trinidad y la Encarnación.

Por último, dice que sería exagerado considerarlo racionalista, pues no pretende llegar a penetrar el misterio, lo que equivaldría a suprimirlo, con la dialéctica (única arma que tenía[282]), sino llevar al incrédulo o a la simple razón sincera a aceptar su existencia y hacer ver su no contradicción.

Gilson: Así como decía Pieper, el *Monologium*, escrito a petición de algunos monjes de Bec, pretende ser un modelo de meditación de la existencia y esencia de Dios, en el que todo estuviera probado por la razón y en donde nada absolutamente estuviese fundado en la autoridad de la Escritura. Como Fraile dice también Gilson que la clara conciencia de la actitud que adopta San Anselmo por lo que se refiere a las relaciones entre fe y razón es consecuencia normal en donde tenía que desembocar la controversia entre dialécticos y antidialécticos. La fe y la razón son ambas fuentes de conocimiento.

Contra los dialécticos: *Credo ut* intelligam (no comprendo para creer, sino que creo para entender): es necesario afianzarse con seguridad en la fe y no se debe someter la Sagrada Escritura a la dialéctica. La fe es el punto de partida y la razón debe ayudar a comprender e interpretar aquello que la revelación le suministra. No pasar antes por la fe es presunción -lo mismo dice Fraile-. Contra los antidialécticos: *fides quaerens intellectum:* para aquel que se

---

[282] Gilson hace notar este hecho para salvarlo a Anselmo de la acusación de racionalista por querer aducir razones necesarias a favor de la Trinidad y la Encarnación -lo que para Santo Tomás sería imposible y contradictorio-. Ignorar el hecho de que en el siglo XI la filosofía se reducía a la dialéctica Aristotélica y que no había ni física, ni antropología, ni metafísica, ni ética, puede llevar rápidamente a catalogar de racionalista a Anselmo.
San Anselmo ha hecho, utilizando la técnica filosófica que tenía a su disposición, lo que Santo Tomás había de rehacer, en el siglo XIII, con una técnica filosófica enriquecida por el descubrimiento de la obra completa de Aristóteles.

ha instalado con firmeza en la fe, no hay inconveniente alguno en esforzarse por comprender racionalmente lo que cree. No apelar en seguida a la razón es negligencia -Fraile suscribe-. Los antidialécticos solían argumentar que los Apóstoles y Santos Padres han dicho ya todo lo necesario. Para refutar este argumento Gilson afirma que sostener eso sería olvidar que la verdad es demasiado vasta y profundo para ser agotada y que Dios continúa iluminando a su Iglesia. Además, hace notar, como Fraile hacía, que los adversarios irreductibles de la dialéctica suprimen el paso intermedio entre la fe y la visión beatífica: *intellectus fidei*. Incluso la comprensión de la fe en esta vida es ya participación de la visión en el cielo. Hay que esforzarse por comprender lo que se cree.

Al igual que Fraile, Gilson también advierte: No se sabe bien en Anselmo hasta dónde puede ir la razón en la interpretación de la fe. (¿la razón puede llegar a ser inteligible todo lo que se cree? ¿está segura la fe de encontrar a la razón?). Prácticamente, dice, tuvo una confianza ilimitada en el poder interpretativo de la razón. No confunde fe y razón, puesto que en el ejercicio de la razón presupone la fe, pero todo sucede como si siempre se pudiese llegar a comprender, si no lo que se cree, al menos la necesidad de creerlo.

La demostración de la existencia de Dios

Monologium[283]

Expone tres argumentos cuyo punto de partida es el hecho de la existencia de una pluralidad de seres finitos, dotados de perfecciones desiguales, entre cuyos grados puede establecerse un orden jerárquico ascendente. Se trata de una escala que conduce a un primer ser, causa eficiente, ejemplar y final, en donde se dan las perfecciones en grado sumo que son participadas por los seres. Participar es poseer una perfección de manera incompleta que en sí misma es absoluta, por tanto, exige la existencia de una perfección absoluta en su misma línea. Por el punto de partida, nos damos cuenta de que son *a posteriori*, es decir, del efecto a la causa. Por último, podemos decir que sus pruebas de la existencia de Dios se inspiran en San Agustín -en el fondo de abolengo platónico-, pero que superan las pruebas agustinianas por la solidez, fuerza y rigor de su construcción dialéctica.

1. Línea ascendente de la bondad (c. 1): Por los sentidos y la razón vemos una multitud de cosas buenas. Estas cosas no son, sin embargo, igualmente buenas, sino que hay una variedad

[283] Afirma Gilson que suponen admitidos dos principios: 1. Las cosas son desiguales en perfección. 2. Todo lo que posee una perfección en mayor o menor grado, la posee porque participa de esa perfección, considerada en su forma absoluta. Y estos principios se aplican a datos sensibles y racionales sobre los que se pueda argumentar (ej.: el bien).

o gradación de bienes mayores y menores. Ahora bien, todo tiene una causa, entonces, ¿cuál es la causa de la bondad de las cosas y de la diversidad de grados? La causa puede ser una particular para cada perfección o una única y universal para todas las perfecciones. Si es una causa particular, entonces no se explica porque la cosa "posee" la perfección y de manera "imperfecta". Por lo tanto, hay una causa única y universal de todas las perfecciones. Las cosas no tienen bondad por esencia, sino por participación en diverso grado de una bondad absoluta, existente fuera de las cosas. Esto explica como los seres son más y menos buenos en referencia a la bondad máxima. Este bien sumo del que todos participan no participa de nadie, sino que es bueno por sí mismo y es infinitamente grande: Dios.

2. El ser mismo de las cosas -tiene más valor porque amplia la base de la prueba a la perfección máximamente común: el ser- (c. 3): Los seres existen. Y todo cuanto existe o existe por una causa o existe por la nada. Ahora bien, por la nada nada puede existir. Por lo tanto, existe por una causa. Esta causa puede ser o una para todas las cosas o una para cada una (es decir, cada cosa existe por sí misma) o muchas referidas a una o muchas dependientes unas de otras. Esto último es irracional y absurdo, pues sería causa de mí causa – no se explica a sí misma una cantidad de causas que se producen recíprocamente-. Si son muchas referidas a una, esta es la causa del universo. Y si cada cosa existe por sí, es que posee entonces la facultad común de existir por sí, lo que las subordina a una misma causa. Por lo tanto, todas cuantas cosas existen, existen por una sola causa que existe por sí misma. El que existe por sí mismo es el máximo de los seres: Dios.

3. La jerarquía de grados de perfección que existen en los seres (c. 4): Hay un conjunto de seres que difieren entre sí por su determinado grado de perfección (por ejemplo, el árbol es inferior al caballo y el hombre superior a ambos). Ahora bien, esta escala no puede ser infinita, sino que se cierra en un grado supremo que no tenga otro superior a sí. Esta naturaleza superior a todas, a la cual se ordenan las inferiores, puede ser o una o muchas –"varias naturalezas situadas en la cumbre de la jerarquía universal" dice Gilson-. No obstante, si fuesen muchas entonces serían iguales en jerarquía, y esto puede ser o porque tienen una esencia o naturaleza común a todas o por algo en común, distinto de su esencia, que tienen por otra naturaleza. En el primer caso serían una sola cosa y, en el segundo, serían inferiores a una naturaleza superior y más perfecta. Por lo tanto, hay una sola naturaleza superior y la más perfecta que existe por sí misma y que da la existencia a todo: Dios. Esta prueba se funda en la imposibilidad de no cerrar una serie por un solo término, cuando esta serie es una jerarquía que comprende un número finito de términos.

Proslogium

San Anselmo se preocupa de proporcionar pruebas tan manifiestas como sea posible y que se impongan por sí mismas al asentimiento de nuestro espíritu. No hace más que extremar este carácter de la prueba cuando corona las demostraciones precedentes con el argumento único desarrollado en el *Proslogium*[284]. Él no considera que estas tres demostraciones tengan fuerza existencial, sino lógica e intelectual ("esencial"), además de ser muy complicadas. Por lo que se propone realizar una prueba que convenza y sea irresistible[285], casi incluso que no lo hace, hasta que en un momento lo logra (a la edad de 45 años -siendo prior de Bec-)[286]. Dicha demostración, a diferencia de las otras tres, es *a priori*, o sea de la causa al efecto o de la esencia a las propiedades que de ella emanan -parte de la idea o concepto de Dios tal como está en la mente, o, mejor dicho, se parte de la idea de Dios que suministra la fe-. Originalmente es de él, aunque exista como un borrador en San Agustín (en Soliloquios), pero no así.

Vale aclarar, por último, la historia que ha tenido este argumento a lo largo de la historia desde el planteo anselmiano. Es una cuestión muy polémica que, desde la respuesta de Gaunilo, continua hasta nuestros días donde es replanteado, por ejemplo, desde las leyes de la "lógica modal", al modo de una prueba matemática, con el filósofo cristiano, de la Universidad de Notre Dame, Alvin Plantinga –"el argumento ontológico modal"[287]-. Esto es, siguiendo a Gilson, por la visión certera que ha tenido San Anselmo al subrayar la fuerza irresistible con que la noción del ser absoluto, es decir, tal que no se pueda concebir otro más

[284] Anselmo se pregunta "si no sería posible encontrar una *sola* prueba que no necesitase para ser completa más que de sí misma y que demostrase que Dios existe verdaderamente y que es el Bien Supremo que no necesita de ningún otro principio y del cual, antes bien, todos los otros seres tienen necesidad para existir y ser buenos. Al revolver con infatigable atención estos pensamientos en mi mente, me parecía unas veces que iba a obtener lo que buscaba, y otras que la solución de esta dificultad se desvanecía para siempre y por completo de mí espíritu. Desesperando por fin de llegar a ello, decidí dejarlo como algo cuya búsqueda era vana e imposible de obtener. En el temor de que este pensamiento, ocupando inútilmente mí espíritu, me apartase de otras materias en el estudio de las cuales podía hacer útiles progresos, quise alejarlo completamente de mí. Pero cuanto más me defendía contra esta idea y menos quería darle entrada, más me perseguía con una especie de importunidad. Un día, pues, cansado ya de resistir a esta persecución importuna, en la lucha misma de mis pensamientos, se me ofreció la idea que ya desesperaba de encontrar. Pensando en seguida que lo que yo había encontrado con tanto placer podría, si era desarrollado por escrito, causar tanto al que lo leyese, escribí el presente opúsculo". Escrito en el prólogo del *Proslogium*.

[285] De hecho, está planteada desde el diálogo con el "insensato", es decir, aquel que no cree, para llegar a la fe.

[286] Eadmero, su amigo monje biógrafo, cuenta que en su realización Anselmo no pensaba ni en dormir ni en comer ni en beber, y que incluso el rezo de las horas se vio afectado por esta inquietud. "Sucedió de noche, mientras él velaba: la meta de su investigación aparecía manifiestamente ante su mente y su interior se llenó totalmente de una inmensa alegría".

[287] Premisa 1: Es posible que Dios exista. Premisa 2: Si es posible que Dios exista, entonces Dios existe en algunos mundos posibles. Premisa 3: Si Dios existe en algunos mundos posibles, entonces Dios existe en todos los mundos posibles. Premisa 4: Si Dios existe en todos los mundos posibles, entonces Dios existe en el mundo actual. Premisa 5: Si Dios existe en el mundo actual, entonces Dios existe. Conclusión: Por lo tanto, Dios existe.

grande, reclama, en cierto modo, la posición de su existencia por el pensamiento que la concibe. Así, anteriores a Plantinga, siempre ha habido filósofos que toman el argumento de nuevo y lo manipulan a su gusto.

Por otra parte, el argumento es muy problemático porque según que lo aceptes o lo rechaces y por qué motivo lo hagas se juega o se limita la línea filosófica que seguís. En otros términos, según la opinión de un autor sobre el argumento se puede conocer que perspectiva filosófica tiene en temas metafísicos, lógicos, cosmológicos, etc. Es, algo así, como un medio para juzgar un autor[288]. Como dice Gilson: "sus implicancias son tan ricas, que el solo hecho de haberla rechazado o admitido [la prueba], casi basta para determinar el grupo doctrinal al que pertenece una filosofía. San Buenaventura, Descartes, Leibniz y Hegel[289] la han reasumido, cada uno a su manera; pero Santo Tomás de Aquino, Locke y Kant [aunque vacila a lo largo de su vida] la han rechazado, cada uno a la suya". En 1931 es retomado por Karl Barth, quien es uno de los que dice que el argumento es una elucidación y no una prueba estricta -la cuestión es si parte de la razón o la fe-[290] (en *Fides quaerens intellectum*)[291]

Kant habla de este argumento como "la prueba ontológica de Dios" (aunque está pensando en la versión de Descartes, no de Anselmo), sin embargo, Fraile plantea, siguiendo a Wulff, que esta denominación no parece muy adecuada. Su punto de partida no es la realidad, sino la idea o concepto de Dios tal como está en la mente. Y por más que esta idea tenga realidad según la postura de Anselmo, sin embargo, sería mejor llamarlo argumento "lógico", "ideológico", "noológico", o algo parecido.

Argumento

---

[288] Pieper destaca que en general aquel que acepta el argumento están del lado de Platón, que en Occidente sería lo mismo que decir de Agustín. Y los que lo rechazan más del lado Aristotélico.

[289] Las formulaciones modernas racionalistas del argumento de San Anselmo modifican no solo la estructuración lógica del argumento, salvando la objeción dirigida al *Proslogium* -de distinta manera-, sino también el fundamento metafísico del mismo. La objeción de la filosofía tomista al argumento es distinta, entonces, si se trata de la formulación de Anselmo, donde hay un acuerdo en los supuestos metafísicos esenciales asumidos, que de la formulación de Descartes, Hegel, etc.

[290] Que lo reinterpreta diciendo: "No se trataba [en el argumento de Anselmo] de una ciencia que prescinda de la fe de la Iglesia y que fundamente la fe de la Iglesia a partir de otro sitio que de sí misma. Se trataba de Teología. Se trataba de la demostración de la fe apoyada ya antes de ello sin demostración alguna en la misma fe… El que se haya querido llamar continuamente a la prueba de la existencia de Dios la prueba "ontológica" … esto ha sido una irreflexión en la que no debe gastarse ni una palabra más". En otras palabras, se afirma que el argumento de Anselmo no es una "prueba de la existencia de Dios", sino una pieza de la Teología *mística*. Tal interpretación se fundamente en el hecho de que el argumento con apariencia racional se intercala en una oración con el que empieza y termina.

[291] A propósito, dice Fraile: "A pesar de la poca consistencia de este argumento, sin embargo, ha tenido una fortuna histórica amplia e inmerecida. Con más o menos retoques la admiten Bruno de Segni, Guillermo de Auxerre, Guillermo de Auvergne, Alejandro de Hales, San Buenaventura, Escoto, Descartes, Leibniz, Vásquez y Hegel. Sin embargo, lo rechazan Santo Tomás, Locke y Kant".

Comienza con una invocación a Dios y traza el plan del argumento que es el mismo camino que describíamos cuando hablábamos de la relación entre la fe y la razón en San Anselmo: primero, creer y aceptar los misterios tal como los propone la fe; y, después, trabajar por explicarlos y comprenderlos con ayuda de la razón. En dos palabras: *intellectus fide*. ("*Domine, qui das fidei intellectum…*")[292].

Punto de partida: Ahora bien, ¿qué creemos? Que Dios existe y que es un ser de tal naturaleza que no se puede concebir otro más grande (primer principio sobre el que descansa esta argumentación o primera etapa del proceso de demostración[293]: Noción o definición de Dios suministrada por la fe). La cuestión es saber si semejante naturaleza existe, ya que el insensato ha dicho en su corazón: "No hay Dios" (Salmo 13, 1) -*dixit insipiens in corde suo: non est Deus*-.

Premisa 1: No obstante, cuando le decimos al insensato (ateo): Dios es aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado (*aliquid quo maius nihil cogitari potest*), comprende lo que escucha. Entonces, la idea de Dios está en su inteligencia, aunque no crea que exista el objeto de ese pensamiento (segundo principio o etapa: existir en el pensamiento es ya existir verdaderamente; la noción existe y ya tiene realidad en la mente como idea y existir en la mente y en la realidad es más que existir tan solo en la mente).

Aquí aclara San Anselmo, cosa que, a veces, se lo critica precisamente de lo contrario, que una cosa es la idea en el pensamiento de un objeto y otra su existencia en la realidad, él no confunde el orden real del ideal -la cuestión está en el paso que hace de uno a otro como veremos-. De hecho, pone un ejemplo: El pintor, a la hora de hacer un cuadro, primero lo piensa, y tiene la idea de su obra en la mente, sin embargo, el cuadro todavía no existe, porque no lo ha hecho.

Pero lo seguro, y en lo que tiene que convenir el insensato, es que tiene en su espíritu la idea de un ser por encima del cual no se puede imaginar ninguna otra cosa mayor. Porque lo comprende, y lo que se comprende está en la inteligencia.

---

[292] "Es una aplicación del método *crede ut intelligas*. Partiendo de una noción dada por la fe, la razón, aplicando los procedimientos de la dialéctica, llega a demostrar su realidad" dice Fraile.

[293] Siguiendo a Gilson -principios- y a Fraile -etapas-. Pieper lo divide en "pasos": Primero: Todo el mundo, incluso el "insensato", cuando dice "Dios", quiere decir sencillamente el Ser Supremo. El sentido de este superlativo solo puede ser el de que no hay un ser aún mayor, ni siquiera como posibilidad pensable. Segundo: Lo que se piensa, "es" en el pensamiento. Ser conocido, ser pensado, quiere decir "ser" en el conocer, en el pensar. Tercero: Aquello sobre lo que es imposible pensar algo mayor no puede existir solo en el pensamiento, tiene necesariamente que existir también en la realidad objetiva.

Premisa 2 (salto a la realidad -Fraile-): Este objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor, no existe solamente en la inteligencia solamente, porque, si así fuera, se podría suponer, por lo menos, que existe también en la realidad (*et in intellectu et in re*), nueva condición que haría a un ser mayor que aquel que no tiene existencia más que en el puro y simple pensamiento (tercer principio o etapa: la existencia de la noción de Dios en el pensamiento exige, lógicamente, la afirmación de que Dios existe en la realidad; Dios existe en el pensamiento y en la realidad, pues sino no le cabría su definición).

Visto desde otro lado, si aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado existiese solo en el pensamiento, entonces no sería aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, pues puede pensarse algo que exista a la vez que, en el pensamiento, también en la realidad.

Conclusión: Por consiguiente, existe de un modo cierto, un ser por encima del cual no se puede imaginar nada, ni en el pensamiento ni en la realidad.

El ateo dice que "Dios no existe", y para ser ateo debe entender qué es Dios para negar su existencia. Dios es aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado. Alguna existencia tiene Dios: en el ateo, mental, de lo contrario no sería ateo porque no entendería a que cosa le esta negando el hecho de existir, pero no real; en el creyente, también mental, pero también real. La cuestión es probar la existencia real de Dios partiendo de esa base común. Y si Dios no existe también en el plano real entonces no es Dios (por lo tanto, el ateo tampoco es ateo), pues puede pensarse algo mayor que lo cual nada puede ser pensado, lo que es contradictorio. Dicho de otro modo, si Dios no existe realmente, entonces el ateo no está pensando en Dios, porque no está pensando en el ser más grande. Por lo tanto, tampoco es a Dios a quien está negando.

La respuesta de Gaunilo

Anselmo encontró, en la persona del monje de Marmoutier Gaunilo, contemporáneo suyo, un agudo contradictor. La crítica está en el libro que lleva el título "agresivamente ingenioso" -Pieper- de "Respuesta en favor de un insensato", refiriéndose a aquel insensato que "dice en su corazón que no hay Dios" (Sal. 13, 1) y que no debía darse por derrotado con el argumento de Anselmo. Lo que Gaunilo no tiene en cuenta, como veremos según la contra-respuesta de Anselmo --, siguiendo a Pieper y a Gilson, es que la fuerza del argumento de Anselmo se basas en que Dios supone un caso sencillamente único e incomparable de ser, pues el Santo no considera haber hecho un paso ilegítimo entre la idea y la realidad porque en Dios esencia y existencia, y solo en Él, se identifican. Y por esto decíamos el cuidado que hay que tener no

solo en rechazar o aceptar el argumento sino en el fundamento o argumento sobre el cual baso la crítica[294]. Y Gaunilo lo hizo de tal suerte que convirtió, como analizaremos enseguida, la perfección del ser en una propiedad predicamental, similar a ser bello o grande, etc.

Gaunilo le responde con la "leyenda de las Islas Afortunadas", islas en las que no se envejece, paradisíacas, etc. Así, dice que nos podemos imaginar una super isla que sea la mejor de todas, por lo tanto, tiene que existir pues sino no sería la mejor, pero sabemos que esa isla no existe, entonces, ¿por qué el caso de Dios sería distinto?

[294] Santo Tomás, por ejemplo, tiene un fundamental acuerdo con San Anselmo en temas esenciales -de metafísica y teología natural-. Un punto particularmente significativo de coincidencia tiene estrecha relación con este argumento, a saber, la concepción de Dios como el ser por sí mismo, es decir, como aquel que de tal manera posee el ser que no puede separarse de él, pues constituye con él una sola y misma cosa. Idea que no solo aparece ahora en el *Proslogium*, sino también en el *Monologium*, por ejemplo: "es necesario que sea uno aquel por el cual son todas las cosas que son, y, puesto que todas las cosas que son, son por este mismo uno, sin duda alguna, este uno es por sí mismo". "Dios es tan verdaderamente que no puede pensarse que no sea", añade el *Proslogium*. La esencia de Dios sol puede ser pensada como existente: este es el punto clave para entender el sentido y la fuerza del argumento que nos ocupa. Así dice en el c. III: "*Sic ergo vere est Domine, Deus meus, ut nec cogitari possis non esse*", en cambio, lo que es algo distinto de Dios, puede pensarse que no es. Por esta razón, San Anselmo supera la objeción de Gaunilón, principalmente en la conocida fórmula que apelaba a las Islas Afortunadas, pues no se trata de deducir la existencia de un objeto cualquiera por la sola razón de pensarlo como el más perfecto de su especie, solo a aquel que es el más perfecto absolutamente le pertenece el ser por derecho propio y por eso resulta inseparable de su esencia y, en consecuencia, del pensamiento de su misma definición. En cambio, a todas las demás cosas el ser les es dado por una causa externa, y por eso su esencia puede ser pensada como no existiendo, por perfecta que sea concebida esa cosa (por perfecta que nos imaginemos las Islas Afortunadas, son Islas, por lo tanto, creaturas, han recibido el ser y a su esencia no le pertenece por derecho propio sino causado externamente, etc.). Las perfecciones fundamentales se identifican en Dios con su ser llega a deducir San Anselmo de esto (tales como la vida, sabiduría, bondad, etc.) -c. 12-. Y, pese a no nombrar al ser como primera perfección que se identifica con Dios, su pensamiento no está lejos de esto. Bien, en este tema, no hay divergencia con Santo Tomás: hay una distinción radical entre Dios y cualquier creatura. Y, sin embargo, estando en esto de acuerdo, Santo Tomás no acepta el valor probativo del argumento de San Anselmo. ¿Es el argumento una demostración? Si se considera la existencia de Dios algo evidente -ontologismo-, entonces no, pues sería, en ese sentido, imposible de demostrar, pues ya es evidente -algo así como sucede en los primeros principios, tan evidentes como indemostrables-. En otro sentido, por el contrario, sí es una demostración. En efecto, si demostrar quiere decir "mostrar", es decir, el camino que conduce a la inteligencia hasta la evidencia o experiencia -camino que traza todo el pensamiento de Anselmo y que sintetiza con la expresión *intellectus fidei*- entonces sí es demostración, porque hay un desarrollo argumental que intenta explicar ese camino. Y esto está en la línea con la intención misma de Anselmo, que presenta el argumento como simple y directo, presentando una opción a la inteligencia y, sobre todo, a la inteligencia insensata -el argumento está planteado como un diálogo con el ateo-. En cuanto a la legitimidad de la demostración no está de acuerdo Santo Tomás por una cuestión de la lógica argumental: "Concediendo que cualquiera que, mediante este nombre, Dios, se significa lo dicho, a saber, aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, no obstante, de allí no se sigue que lo significado por el nombre exista en la realidad, sino tan solo en la aprehensión del intelecto" (*Summa Theologiae*). Por otra parte, el significado dicho del nombre "Dios" no es evidente para todos (para algunos incluso se identifica con un ser corpóreo o con el conjunto del universo, etc., casos en los cuales no sería el ser mayor que lo cual nada puede ser pensado), pese a ser connatural a aquellos que han abrazado la fe haciéndola carne. Y aun, aunque lo entiendan todos, sin embargo, no será necesario que exista en la realidad: pues es necesario que la cosa y la definición del nombre sean afirmadas del mismo modo (*eodem enim modo necesse est poni rem et nominis rationem*). De que concibamos con la mente lo que se da a conocer con el nombre "Dios" no se sigue que Dios exista a no ser en el intelecto. El argumento no parte del conocimiento objetivo de la esencia de Dios -definición real-, sino de una definición puramente nominal del término "Dios", considerado en sí. (*Summa contra gentiles*). No siendo Dios evidente es estrictamente posible que el hombre lo piense como no existente,

San Anselmo responde diciendo que Gaunilo interpreta su argumento entendiendo al ser de Dios como "contingente". Es decir, Dios no es el mejor o más perfecto en el plano contingente, o sea, por una suma de perfecciones donde el ser sería una más (como diciendo, Dios es perfecto, Dios es perfecto y bueno, Dios es perfecto, bueno, … y existe). Sino que el es aquello mayor en el plano necesario. La isla por más perfecta que sea siempre lo será dentro de los límites de su contingencia y de la especie, en cambio, Dios es el más perfecto absolutamente. Tanto Descartes como Kant lo interpretan al modo de agregados característicos, porque para ellos el ser es algo que acaece -de hecho, el mismo Hegel los critica por no haberlo entendido bien[295]-. Por esto, no puede criticarse a Anselmo de esencialista, porque su respuesta contra Gaunilo muestra que el no lo entiende así ("Dios tiene muchas características y además el ser").[296] Para San Anselmo el ser no es un agregado -en el sentido esencialista-.

Santo Tomás de Aquino, por su parte, se da cuenta de las muchas interpretaciones que puede tener el argumento y lo critica mucho, en distintos sentidos. En resumen, da tres líneas argumentativas. 1. Si se interpreta como lo hace Gaunilo (el ser como accidente), entonces no prueba (de una esencia no se seguiría accidentalmente el ser), porque se haría un paso ilícito entre lo lógico y lo real. 2. Si se interpreta teniendo en cuenta la respuesta de San Anselmo, en el sentido de que Dios es el Ser Necesario, entonces en eso habría razón, pero no en el hecho de que tengamos esa idea de Dios. Por lo menos no todos, incluyendo al insensato. ¿Tan espontánea es esa idea de Dios de que es el ser mayor sobre el cual no puede pensarse nada? Si lo es, entonces sí prueba, pero caeríamos en un innatismo o quizás en un ontologismo, donde la esencia de Dios nos sería evidente (si se cae en innatismo la necesidad de una demostración viene dado por la presencia "implícita de la idea de Dios, en efecto, se trataría de despertarla o extraerla; si se cae en ontologismo una demostración ni siquiera es posible, pues lo evidente no se demuestra). La experiencia confirma que no es tan evidente la existencia de Dios, no es tan así que tengamos una idea innata o espontanea de que Dios es aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado. 3. Si no es innata hay que admitir que

---

pero no por defecto de Dios, pues es sumamente existente, sino por limitación del hombre, quien no alcanza con sus propias fuerzas a percibir la divina esencia ("la esencia de Dios conlleva necesariamente la existencia": evidente *quoad se sed non quoad nos*) (*De veritate*).

[295] "Gaunilo, criticó el argumento anselmiano de la misma insuficiente forma, a como lo ha hecho Kant en nuestros días: con que el ser y el pensar son distintos. Así, Kant dice, por ejemplo: cuando pensamos en 100 táleros, esta idea no encierra aún en sí el ser. Y esto es cierto. No es en absoluto ninguna novedad que sean distintos, y eso lo sabía igualmente Anselmo".

[296] Fijémonos como se puede saber si alguien es o no esencialista con la respuesta que da al argumento, según que entiende o no al ser más perfecto en el plano contingente o necesario.

antes se incluyó o acepto implícitamente una cuarta vía (de los grados de perfección). Es decir, hay una cuarta vía previa que se hizo para llegar a esa noción de Dios.

La crítica fundamental que señala Pieper radica en la distinción de lo que significa que, la afirmación de que "Dios existe", es "conocida por sí misma". Para Anselmo sería conocida por sí misma inmediatamente, y para todos, pero para Santo Tomás sería conocida por sí misma en sí misma considerada por que la esencia de Dios se identifica con su ser, pero no para nosotros, por el simple hecho de que no conocemos la esencia divina.

La Escuela de Chartres[297]

Características generales[298]

Su fundación se remonta a San Fulberto (960-1028). A principios del s. XII se destaca la figura del gran canonista San Ivo de Chartres (1117), pero su mayor esplendor aparece con la figura de Bernardo de Chartres, quien fija su carácter y orientación. Fraile destaca que la nota fundamental de esta escuela es su eclecticismo, es decir, la acogida que le da a elementos de procedencia muy diversos: 1. Platonismo: fondo doctrinal predominante, aunque de segunda mano, esto es, solo el *Fedón* y el *Timeo* y algunas tesis recibidas gracias a Macrobio, San Agustín, Dionisio, Boecio y Eriúgena. De acá toman su postura frente al problema de los universales: realismo exagerado[299]. 2. Aristotelismo: En la lógica y el método. Poseen y utilizan el *Organon* completo. Acogen el hilemorfismo. Revalorizar la gramática, la lógica y la filosofía primera como ciencias generales, instrumentos indispensables, que suministran sus principios, nociones y métodos a todas las demás ciencias particulares. 3. Estoicismo: a través de Séneca, de quien Bernardo toma algunas de sus tesis principales. 4. Destacar como nota distintiva su humanismo científico y literario. Le dan cabida al trivio y cuadrivio y a las ciencias naturales (matemática, astronomía y medicina). Se trata de un renacimiento de la filosofía clásica principalmente platónica.

Bernardo de Chartres (muere en 1130; s. XII)

Primer gran maestro de Chartres. *Magister scholae* de 1114-1119. Escribe un tratado de lógica que se ha perdido. Fue maestro de Gilberto Porreta. Para reconstruir su pensamiento hay que acudir a las referencias dispersas del *Metalogicon* de Juan de Salisbury -otro

[297] O Escuela "carnotense".

[298] Una característica a tener en cuenta es que, al igual que lo hace la filosofía árabe y la escolástica del s. XIII -más patentemente-, la Escuela tratará de responder en qué se fundamenta la distinción entre Dios y las creaturas.

[299] Los modos de ser universales presentes en la mente existen en la realidad extra-mental con universalidad actual.

miembro de la escuela de Chartres-. Lo presenta como un "gramático", amante de las letras y de los escritores de la antigüedad clásica. Recibe influencias tanto del aristotelismo como del platonismo y por fuentes variadas: Séneca, Cicerón, Macrobio, San Agustín, Boecio, Calcidio y Escoto Eriúgena. Sin embargo, el esquema de la realidad que propone se podría decir que es neoplatónico:

1. Dios: Por encima de todo como su cumbre está Dios, realidad suprema, eterna, trascendente y separada. 2. Ideas ejemplares: Existentes en la mente divina como en su principio, causa y lugar. Son los prototipos eternos -no coeternos como las divinas personas- de las cosas. Es decir, los modelos inmutables e inalterables conforme a los cuales Dios crea libremente el universo. 3. Formas nativas: Son las formas particulares en conformidad con las ideas ejemplares. Algo así como la imagen o la copia del original. Estas se unen a la materia caótica, informe y desordenada para constituir la esencia de los entes corpóreos. A su vez hay, lo que en el Plotino sería el "alma del mundo" de la cual proceden las almas particulares, una forma propia y distinta para la "naturaleza" (realidad universal). 4. Materia: creada por Dios de la nada a ella se unen las formas nativas. De esa unión salen los entes corpóreos particulares[300]. 5. Los universales: siguiendo su teoría de las Ideas plantea un realismo exagerado de tipo trascendente y ontologista[301]: las ideas ejemplares subsistentes en la mente divina son los universales *ante rem*. Esta postura la traduce a la lógica y gramática: en la primera, los géneros y las especies son ideas fijas e inmutables; en la segunda, la idea es al particular -o el particular participa de la idea- lo que la raíz de una palabra a sus derivaciones (como *blanquear* y *blanco* de *blancura* -la esencia de la pureza-).

Gilberto Porreta o *de la Porrée* (1076-1154; s. XI-XII)

Natural de Poitiers. Discípulo de Bernardo de Chartres, a quien sucede como canciller. Enseñó en París y tuvo como discípulo a Juan de Salisbury. Es nombrado obispo de Poitiers en 1142. San Bernardo -como así también lo hizo contra Pedro Abelardo como veremos más

[300] Aquí habría que aclarar lo siguiente: como se ve, Bernardo da cabida al hilemorfismo, pero no ya en sentido aristotélico, sino en sentido platónico y el que le da Calcidio (*idea-hyle*). De hecho, Juan de Salisbury le reprocha haber interpretado de esta manera platónica las categorías de Aristóteles. Por otra parte, en contra del estoicismo, Bernardo sostiene que tanto la materia como la forma no son eternas, sino creadas por Dios. Ahora bien, de distinta manera Dios crea a la materia y a la forma, pues la primera es *ex nihilo*, mientras que la segunda es procediendo de las ideas ejemplares eternas existentes en la mente divina.

[301] Los modos de ser universales presentes en la mente existen en la realidad extra-mental con universalidad actual separados de los individuos en la mente divina. Aclaro en este punto que cuando digo "ontologista" estoy usando la palabra en sentido amplio, a saber, para indicar el "lugar" en el que se encuentran los modos de ser universales existentes en la realidad extra-mental con universalidad actual, es decir, en la mente divina, pero no pretendo darle el sentido de Malebranche y Gioberti asociándolo a alguna teoría del conocimiento. Y también uso la palabra para distinguirlo del realismo exagerado trascendente de tipo platónico -de Platón-, pues el "lugar" de los universales sería, en este caso, el mundo de las Ideas.

abajo- denuncia cuatro tesis de Gilberto sobre la Santísima Trinidad consecuencia de su realismo exagerado, de las cuales se retracta en el Concilio -donde asiste también su sucesor como canciller Teodorico de Chartres- (1248). Escribió varios comentarios: a Boecio -sus obras teológicas-, al *Organon* aristotélico y al comentario de Porfirio a las Caterogorías -*Isagoge*- y a las epístolas paulinas.

1. Fe y razón: Gilberto distingue entre fe y razón. En teología la razón se subordina a la fe. Sin embargo, al igual que Abelardo, aplica excesivamente la dialéctica a la teología -racionalismo-. 2. División de la filosofía: Gilberto es uno de los primeros que dan acogida a la división aristotélica de las ciencias, que toma de Boecio, combinándola con la estoica, que toma de San Agustín. Su criterio de división es la abstracción de la forma y el movimiento: 1. *Scientiae Practicae, seu activae.*

- *Ethicae, seu morales.*
- *Logicae, seu rationales.*

2. Scientiae theoricae, seu speculative:

- *Physicae, seu naturales.*
    - *Naturalis, quae est in motu atque inabstracta inseparabilis.*
    - *Mathematica seu disciplinalis: quae nativorum formas inabstractas abstractim considerat. Formas corporum speculatur sine materia et sine motu (Arithmetica, Geometria, Musica, Astronomia).*
    - *Theologia: Abstracta et sine motu, quae omnia nativa transcendens, in ipso rerum principio vel opifice, figit intuitum. Per excellentiam intellectualis vocatur.*

3. Grados de los seres: Esquema platonizante típico de la Escuela similar al que presenta Bernardo de Chartres: A. Dios (creador de todo, forma pura sin materia). B. Las ideas ejemplares de todo cuanto existe ubicadas en la mente divina (Gilberto dice que las cuatro principales son los cuatro elementos, pero no son materiales). C. Formas nativas (imágenes o copias de las ideas -de las cuales provienen como de una deducción- y se unen a la materia para constituir los entes corpóreos). D. Materia (sin forma, creada por Dios). 4. Los universales: Al igual que su maestro y como consecuencia de su noción de la realidad es realista exagerado de tipo trascendente y ontologista, no obstante, también es calificado como

"adversario decidido del realismo excesivo". Para entender esto hay que decir que Gilberto afirma la existencia de ideas ejemplares fuera de la mente, pero también plantea que a ella se llega por la abstracción -de tipo "formal", o sea, separando la forma (primero nativa, después específica, después genérica y después ejemplar) de la materia-. La abstracción no en el sentido aristotélico-tomista, sino en sentido platónico y como proceso ascendente de la mente hasta Dios, es decir, de la manera opuesta a como ontológicamente se da -proceso descendente-[302].

5. Categorías: Es importante destacar el hecho de que Gilberto se propone completar el pensamiento de Aristóteles. Gilberto da a las categorías aristotélicas el calificativo de "formas". Dividiendolas en dos grupos, las primeras cuatro -formas inherentes- y las últimas seis -formas accesorias-. 6. Sustancia y subsistencia: La sustancia es aquello que es -individuo existente sujeto de accidentes- y la subsistencia es aquello por lo cual es (no el *esse*, sino la materia y la forma nativa) -individuo existente, pero no sujeto de accidentes-. Toda substancia es subsistencia, pero no toda subsistencia es sustancia (ej.: toda forma pura es subsistencia, pero no toda es sustancia). Para entenderlo pongamos un ejemplo: siguiendo el realismo exagerado de Gilberto, los géneros y las especies son subsistencias, pero no son sujetos de accidentes, es decir, no son sustancias. En el hombre, por ejemplo, hay varias subsistencias: forma genérica: corporeidad, animalidad; forma específica: racionalidad, humanidad. Se trata de una modalidad anticipada de la pluralidad de formas (Avicebrón, Alejandro de Hales, San Buenaventura, Roger Bacon, Roberto Grosseteste, Duns Scoto, Guillermo de Ockham). 7. *Quod est* y *quo est*: Distinción tomada de Boecio y que aplica a su teoría de la forma como subsistencia. El *id quod est* de una cosa es lo que es cada cosa, es decir, la cosa misma completa en todas sus partes. El *id quo est* aquello que hace ser a una cosa o lo que le determina a ser aquello que es: la forma o subsistencia (ya sea genérica, específica o individual)[303].

Teodorico – o *Thierry- de Chartres* (muere en 1155; s. XII)

---

[302] En cualquier caso, la escala es la siguiente -léase en un caso de abajo hacia arriba y en otro de arriba hacia abajo-: Individuos reales y concretos compuestos de materia y forma nativa. Géneros y especies como subsistencias, es decir, formas ejempladas de ejemplares superiores. Ideas ejemplares separadas (formas puras en la mente divina. Dios: forma pura subsistente por excelencia.

[303] No hay que darle a esta doctrina mayor profundidad de la que le da Gilberto, pues con ella no se está contraponiendo lo concreto a lo abstracto ni mucho menos la esencia de la existencia (para Santo Tomás el *id quod est* es el ente o la sustancia y el *id quo est* es el *actus essendi*, el *esse*). Gilberto simplemente trae esta terminología a colación de su concepto del individuo como un todo constituido por partes. Hombre: todo materio-formal (*quod est*) en virtud de la corporalidad y humanidad que lo determinan (*quo est*, formas subsistentes genéricas y específicas). En Dios se identifica el *id quod est* con el *id quo est*. Dios es subsistencia pura, mientras que en cualquier creatura hay distinción entre el todo y aquellas formas que lo componen.

Hermano menor de Bernardo. Al igual que Gilberto Porreta enseñó en París (1140). Al año regresa a Chartres y sucede a Gilberto como canciller. Asistió al concilio donde fueron condenados Gilberto y Abelardo. Al igual que Gilberto también tuvo por discípulo a Juan de Salisbury. Figura representativa del movimiento humanista y platonizante de Chartres. Interesado por las ciencias naturales y el cuadrivio, aunque también cultivó el trivio. Escribe el *Heptateuchon* obra didáctica más importante del siglo XII[304] y también. como Gilberto, comenta a Boecio -*De Trinitate*-.

1. Dios: Cae en una especie de pitagorismo, que le hace buscar relaciones numéricas en todas las cosas. Entonces, ¿qué noción tiene de Dios desde esta perspectiva? Dios es la unidad (*unitas*) e igualdad (*aequalitas*) eterna e inmutable. Las creaturas son número y, por lo tanto, mudables (el número admite sustracción, adición, etc.). La existencia de Dios se prueba de manera matemática (la unidad por la multitud). 2. Formalismo ejemplarista: De Boecio o Calcidio toma Teodorico algunas nociones que no logra asimilar y que, sin su intención, lo llevan a expresiones de sabor panteísta[305]. Una de ellas es la noción de *forma*, pero para interpretarlo bien no debe entenderse en sentido aristotélico, sino platónico o agustiniano[306]: Dios es causa ejemplar -no formal- de todas las cosas y en todas ellas se halla la imagen divina. 3. Grados de los seres: Dios: unidad, forma pura y causa de todas las cosas; formas universales de todas las cosas existentes en la mente divina (sin materia); formas particulares constitutivas de los entes individuales (unidas a la materia). 4. *Ante rem et post rem*: Hay dos maneras de considerar las cosas: A. Antes de la creación: Dios y las esencias o *formae* de todas las cosas existentes en su mente, pero identificándose con su simplicísima esencia, siendo de suyo inmutables (incluso si no existiese ningún hombre particular existiría en Dios

---

[304] Sobre esta obra Gilson dice cómo muestra cuán vasto era el horizonte intelectual de los filósofos del siglo XII y cuán viva era su curiosidad por la simple listas de obras que incluye.

[305] Gilson hace notar en "La filosofía en la edad media" que no se puede acusar a Thierry de Chartres de panteísmo porque para que Dios sea el ser de las cosas -o las cosas el ser de Dios- Él mismo tiene que ser y en esta perspectiva Dios está más allá del ser, Él es la *unitas* como hemos visto. En palabras de Thierry: "Los seres que no son el Uno solo son seres por el Uno, que no es ninguno de los seres". De hecho, esta es la tesis que Gilson desarrolla en el primer capítulo de "El ser y los filósofos": "Sobre el ser y lo uno", donde afirma que, por encima del ser, el neoplatonismo, siguiendo a Platón, a colocado al Uno. Incluso en dicho capítulo refuta las interpretaciones que califican de panteísta y monista al mismo Plotino y a Juan Escoto Eriúgena con el mismo fundamento. No vemos aquí otra cosa que el fondo neoplatónico de toda la Escuela de Chartres incluido Thierry.

[306] Cuando se dice que Dios es la forma de todas las cosas -expresión que retomara en el mismo sentido ejemplarista Roger Bacon- no se está queriendo decir, entendiéndolo aristotélicamente -y lo que en este caso derivaría a entenderlo panteísticamente- que Dios, la unidad y forma pura, se une intrínsecamente a la materia conformado a los entes particulares, sino que, entendiéndolo platónicamente, las formas particulares de las cosas que se unen a la materia para constituirlas están hechas conforme a los ejemplares divinos o formas subsistentes existentes en la divinidad. Y esto justifica el hecho de que se puede conocer a Dios desde las creaturas, pues participan de la unidad y reina en ellas el orden y la armonía.

la forma *humanitas*). B. Después de la creación: producción de las cosas múltiples por la unidad (unidad como causa de la pluralidad y la pluralidad como dependiente de la unidad). Y esta producción es por medio de las formas: de la forma única existente en Dios se derivan y participan las particulares y su grado de verdad se mide según el grado de correspondencia y semejanza con el ejemplar eterno.

5. La creación: Teodorico enfoca el problema de la creación partiendo de la noción cristiana de Trinidad. El mundo tiene cuatro causas: A. Eficiente: el Padre. B. Formal: el Hijo. C. Material: cuatro elementos -creados por Dios *ex nihilo*-. D. Final: la bondad divina que crea para hacer participar a las creaturas de su felicidad. Por otro lado, hay tres principios fundamentales de donde habrán de salir todas las cosas: A. Materia primordial (caos donde se encontraban los cuatro elementos indiferenciados. B. Formas. C. Alma universal (alma del mundo de Platón o de la naturaleza de los estoicos). En este punto Teodorico completa la teoría aristotélica de los "lugares naturales de los cuatro elementos"[307]. En efecto, comenzaron a diferenciarse por la fuerza de gravedad y por su diferencia de densidad. La tierra y el agua, los más pesados, se condensaron en el centro de la tierra, mientras que el aire y el fuego, más ligeros, ascendieron a lo alto y comenzaron a moverse circularmente en torno a la tierra. La interpretación que hace Teodorico de Aristóteles en este punto es cinética y mecanicista. Los elementos son en sí ingrávidos, pero por su movimiento se presionan unos a otros. La tierra es sólida por la presión que en ella ejerce el aire y el fuego, los cuales son también ingrávidos, pero presionan sobre la tierra y el agua en virtud de su movimiento circular. El movimiento requiere un punto de apoyo: la Tierra. A esto agrega su teoría del "*impetus*" que renovarán los nominalistas del siglo XIV: el impulso comunicado a un proyectil requiere un punto sólido de apoyo, y cuanto más fuertemente se apoye el proyector en ese punto, tanto más potente será el movimiento que comunicará al proyectil. Ahora bien, desde acá Teodorico pretende explicar la creación *secundum physicam et ad litteram:* según la Física del Timeo comentado por Calcidio y la letra del texto del Génesis escrito por Moisés ("filósofo divino"). Efectivamente este es el esfuerzo de Teodorico en su obra: *De septem diebus et de sex operum distinctionibus*.

6. Los universales: Al igual que sus antecesores Bernardo y Gilberto él es realista exagerado de tipo trascendente y ontologista. Quizás agregar, como vimos en este párrafo, que

[307] Esto es según Fraile, aunque, en realidad, Gilson dice que más que ser una interpretación de Teodorico de la doctrina aristotélica es una postura más bien paralela -y parecería que hasta opuesta-. De hecho, dice que Teodorico ignora la física de Aristóteles y que su "interpretación" cinética y mecanicista de los cuatro elementos -por la cual cree demostrar por qué Dios los crea a la vez- es de índole platónica, lo que confirma el hecho de que cuando dice *secundum "physicam"* se refiere a la del Timeo comentado por Calcidio.

Teodorico hace depender estas formas eternas e inmutables a la *unitas* y que su existencia es independiente a la de los particulares que la participan (seguiría existiendo la forma o esencia hombre sin hombres concretos). Por ultimo decir, lo que es nota común de la Escuela de Chartres, que siguiendo un concepto netamente platónico del principio de individuación, una naturaleza universal o una especie (ej.: *humanitas*) se multiplica en individuos numéricamente distintos por la adición extrínseca de porciones cuantitativas de materia que la diversifican.

Guillermo de Conches (1080-1145; s. XI-XII)

Natural de Conches. Discípulo de Bernardo y tuvo por alumno a Juan de Salisbury -como Gilberto y Teodorico-. También enseñó en París (1122). Buen gramático. Cultivó las artes liberales, pero da marcada preferencia al *quadrivium*. Introduce la estética platónica a la Escuela de Chartres. Abandona la teología y se dedica a las ciencias naturales -física, astronomís, psicología fisiológica y medicina- luego de ser criticado por Guillermo de Saint Thierry sobre algunas tesis suyas trinitarias (identifica, por ejemplo, al Espíritu Santo con el alma del mundo). Reconoce la autoridad de los Padres en materias teológicas, de fe y costumbres, pero reclama su independencia en cuestiones científicas. Escribe *De Philosophia mundi* enciclopedia científica llamada también *Physica* o *Summa de quaestionibus naturalibus.*

1. Noción de filosofía: La filosofía abarca toda la realidad visible o corporal e invisible o incorporal. Las realidades incorporales las conoce la inteligencia. Las corporales, la razón y los sentidos. Se propone hacer una exposición de toda la realidad, desde Dios *prima rerum causa* hasta el hombre, sobre la cual divide a la filosofía (división de influencia Boeciana):

- *Eloquentia* (*trivium*): Ciencia de las palabras (*sermones*): *Artes sermocinales*: 1. *Grammatica*: *recte scribere et recre pronuntiare scripta*. 2. *Dialectica*: *docte probare quod probandum est.* 3. *Rhetorica: ornare verba et sententias.*

- *Philosophia:* Ciencia de las cosas (*res*): 1. *Practica: ethica* (*de instructione morum*), *oeconomica* (*dispensativa, oeconomus enim est dispensator*) y *política/civilis* (*docet qualiter respublica tractetur*). 2. *Theorica*: *physica* (*de naturis et complexionibus corporum -physis est natura-*), *mathematica/doctrinalis* -*quadrivum*- (A. *Arithmetica*. B. *Musica:* a*: instrumentalis: melica: diatonica, enarmonica et chromatica, metrica et rithmica;* b*: mundana;* c*: humana.* C.

Geometria. D. *Astronomia*) y *theologia/divina pagina* (*quippe cum per cognitionem creaturae ad cognit onem creatoris perveniamus*)[308].

2. Mundo invisible (*quae sunt et non videntur*): Guillermo de Conches adopta la división platónica de los dos mundos, invisible y visible. La primera realidad del mundo es Dios (uno en esencia y trino en personas, atributos: *potentia, sapientia et voluntas*). Su existencia se puede demostrar a través del mundo y su orden. La segunda realidad es el alma del mundo. La tercera realidad son los demonios (sustancias espirituales): etéreos (contemplan a Dios), aéreos (intermediarios entre Dios y los hombres), húmedos (hacen daño a los hombres: *kakodaimones*). 3. Mundo visible (*quae sunt et videntur*): mundo corpóreo creado por Dios de la nada explicado por tres causas: formal, eficiente y final. Las tres causas o principios -aquí su planteo es similar al de Teodorico que también se basa en la Trinidad- pueden atribuirse a las tres divinas personas: potencia, sabiduría y bondad[309]. Por otra parte, adopta la cosmología atomista, pero rechazando la tesis que plantea que los cuerpos estaban formados por el átomo y el vacío desde toda la eternidad: Guillermo dice que los cuerpos están formados por átomos y vacío, pero creados por Dios de la nada. Guillermo hace el mismo esfuerzo de Teodorico, a saber, explicar el relato del Génesis desde la física platónica que toma de Calcidio, pero no tomando el aspecto hilemórfico, sino el atomismo que pudo encontrar en el Timeo. No obstante, también habla de los cuatro elementos, pero como agrupación de átomos (así como las sílabas resultan de la agrupación de las letras). Además, también incluye en su teoría a las *formas* (que aparecen en sus antecesores Bernardo, Gilberto y Teodorico): imágenes de las ideas divinas que se imprimen en la materia, a las cuales comprendemos elevándonos por encima de los sentidos. 4. El hombre: es centro del mundo y compendio de toda la creación[310].

Juan de Salisbury (1110/1120-1180; s. XII)

Se relaciona a la Escuela de Chartres por su tendencia humanista y es una de las personalidades más completas y atrayentes del siglo XII[311]. Natural de Sarum. Pasó a Francia en 1136 donde asistió a escuelas renombradas asistiendo a las lecciones de los maestros más

---

308 A cada rama del saber corresponde un método distinto: *de divinis intellectualiter, de mathematicis doctrinaliter, de physicis naturaliter*.

309 En este sentido es muy similar al planteo de San Buenaventura en el siglo XIII.

310 Tesis que ya aparece, como hemos visto, en la Patrística: “Miseria y grandeza del hombre: el lugar del hombre en el cosmos” y que reaparecerá en el humanismo renacentista italiano del siglo XV (por ej.: Pico de la Mirandola: *oratio de hominis dignitate*).

311 Gilson: “La aparición más singular, quizá, y la más típica manifestación de esta cultura tan refinada, de esta especulación tan libre que tendía a desarrollarse y a profundizar en su propio beneficio”.

eminentes[312]. Estudió con Abelardo, Gilberto Porreta, Teodorico de Chartres y Guillermo de Conches. Formado en dialéctica, las artes liberales y teología. Llego a ser el escritor más culto y elegante de su tiempo. Fue secretario del arzobispo de Canterbury gracias a San Bernardo de Claraval y luego sigue permaneciendo bajo el sucesor de aquél, Tomás Becket -de quien es testigo en su muerte-. Muere siendo obispo de Chartres (1176-1180). Hombre cultísimo de espíritu selecto y equilibrado. Buen lógico y gramático, pero deficiente en el cuadrivio y poco formado en filosofía. Defiende los estudios clásicos[313], los cuales cultivó, contra los "cornificios". Su humanismo cristiano no le impide estimar los valores de la literatura y la filosofía pagana y estar abierto al futuro y el progreso. Antepone la fe a las especulaciones racionales y tiene alta estima de la filosofía -antepone la filosofía práctica a la especulativa- siempre y cuando tenga como fin identificarse con el amor a Dios[314]. Sus dos obras más importantes son: *Metalogicon* y *Polycraticus*[315].

1. Orden del saber: las artes prácticas y mecánicas se subordinan a la filosofía. La filosofía tiene tres partes: 1. *Logica:* Ciencia general que presta auxilio a las demás ciencias. Ciencia previa, instrumental, ayuda a pensar y ordenar los conceptos. Por esto no debe estudiarse sola[316]. 2. *Physica:* escruta la naturaleza de las cosas e investiga si el mundo es eterno o tiene un comienzo y si tiene un fin en el tiempo o no. 3. *Ethica*: estudia qué es honesto y si es preciso obedecer o disentir de las leyes. 4. *Theologia/sacra pagina*: Ciencia suprema a la cual deben ordenarse las demás y que busca el conocimiento de las Sagradas Escrituras. 2. Probabilismo: Es irracional dudar de todo, pues hay un conjunto de verdades de las cuales no se puede ni debe dudar, y que nos suministran las tres fuentes de nuestro conocimiento (mismas fuentes que propone Roger Bacon[317]): sentidos, razón y fe. Aunque aclara que hay grados de certeza, pero hay: certeza matemática (objeto: necesario), física (realidades mudables) e histórica, donde es suficiente alcanzar la probabilidad. Por otra parte, este conjunto de verdades no es ilimitado, es decir, hay un conjunto de verdades de las cuales debemos preservar la modestia antes que emitir juicios. Se trata de cuestiones discutibles

[312] Aunque no se hace profesor, sino diplomático: "Con él comienza la larga serie de intelectuales ingleses que son al mismo tiempo políticos, eclesiásticos, humanistas, filósofos y escritores" De Wulf.
[313] Su mayor admiración es por Cicerón a quien desea reproducir.
[314] Vivir la doctrina al mismo tiempo que la enseña: "*philosophus amator Dei est".*
[315] *Metalogicon*: del modo acertado de hacer filosofía. *Polycraticus*: especie de teoría del estado filosófico-práctica o también como filosofía política.
[316] La filosofía perecerá si intenta "vivir solo de la lógica". La dialéctica, "si no recibe nada de otro conducto, permanecerá infructífera". Esta tesis de Juan de Salisbury se asocia a su teoría del probabilismo y al hecho de que para él es más sabia la modestia del académico que los juicios del filósofo, y se dirige indudablemente contra la discusión abstracta de los problemas metafísicos generales -especialmente el de los universales-.
[317] Siguiendo a San Alberto Magno: *per auctoritatem, rationem et experientiam*.

donde hay que atenernos a la probabilidad sin tratar de ir más lejos que nuestras fuerzas humanas -aunque se deben investigar-. Este criterio que desarrolla Juan de Salisbury se inspira en la actitud del academicismo de Cicerón (admite la duda del académico, pero reduciendo su campo). Sin embargo, esta actitud lo inclina excesivamente al escepticismo[318] (es larga la lista de cuestiones concretas en las que la modestia del académico debe abstenerse de dar juicios que vayan más allá de la probabilidad).

3. Los universales: Este es un caso típico de problema dubitable. Así, respecto al problema de los universales, Juan de Salisbury simplemente se atiene a decir el largo tiempo que ha costado y la diversificación de escuelas que ha producido. Su postura es interesante pues da una lista de las respuestas que se han dado a esta eterna cuestión y que podríamos agrupar en: realismo exagerado, nominalismo y conceptualismo. Por su parte, es de elogiar que se halla acercado al realismo moderado[319] a pesar de las dificultades que encuentra en los Analíticos posteriores. Y rechaza el realismo exagerado. 4. Política: En el *Polycraticus* aborda la cuestión de las prerrogativas del príncipe y sus relaciones con la sociedad y el poder eclesiástico. Juan de Salisbury dice que toda potestad proviene de Dios (*omnis potestas a Deo est*). La potestad completa la entrega Dios a los sacerdotes. A su vez, los sacerdotes se reservan la potestad espiritual y dan la potestad temporal a los príncipes. Aquí se tiene al príncipe como ministro de los sacerdotes, al poder estatal -diríamos hoy- subordinado y ordenado al poder eclesiástico[320]. El príncipe debe respetar la ley, la justicia y la equidad, de lo contrario, abusando de su poder, se transforma en tirano. En este caso no solo es lícito desposeerlo, sino incluso darle la muerte[321]

[318] Gilson: “No es exactamente que profese un escepticismo absoluto, sino que, como hacía, por otra parte, el mismo Cicerón, comienza separando un determinado número de verdades adquiridas y abandona todo lo demás al juego estéril de las controversias interminables”. Pieper: “No se puede etiquetar a Juan de Salisbury bajo esta denominación (escéptico). Él no dice ni que la verdad sea inalcanzable sin más, ni que todo conocimiento sea relativo. Su desconfianza tiene dos raíces. Una es indudablemente el resuelto reconocimiento de la insuficiencia de la facultad cognoscitiva humana: “todo saber de la criatura es limitado”; pero la otra raíz es un respeto religioso ante la verdad, cuyo sentido no está en satisfacer nuestro deseo según una sistemática y cerrada “concepción universal”, sino en que la realidad se nos aparezca tal como realmente es: cognoscible e insondable a la vez”.

[319] Los universales se forman por abstracción: obtenemos el concepto universal prescindiendo de lo que diferencia a los individuos por razón de sus accidentes. Reuniendo las semejanzas existentes entre individuos numéricamente distintos, formamos el concepto de especie. Y reuniendo las semejanzas entre las especies, obtenemos el concepto de género.

[320] Ahora estamos en una etapa de secularización.

[321] Santo Tomás sostiene en un breve tratado suyo de filosofía política -completado más tarde y en forma poco feliz por su discípulo Tolomeo de Lucca- que hoy conocemos como De Regimine Principum ad Regem Cypri o Del gobierno de los príncipes al rey de Chipre, que es lícito darle muerte al príncipe en vistas del bien común de la sociedad siempre y cuando se den algunas condiciones -él da cinco-.

10. Pedro Abelardo y el problema de los universales. Autores y polémicas; su respuesta al problema. Su reflexión ética.

Pedro Abelardo es uno de los filósofos más interesantes pre-universitarios, aunque juzgado rigurosamente. Quizás eso se deba a que es un autor difícil de estudiar, particularmente por dos motivos: 1. El oscurecimiento de su figura por San Bernardo (mucho más teólogo que filósofo e incluso un místico), con quien fue un "enemigo y antagonista" como dice Pieper durante toda su vida -aunque al final se reconcilian gracias a Pedro el Venerable, quien hospeda a Abelardo en Cluny el último año de su vida-. 2. Se quiere dedicar a la filosofía, pero no quiere ser cura, sino filósofo. Esto no era común en la época, pues se precisaba de un margen estructural clerical para esto. Sin embargo, él se destaca y le piden ser tutor de una chica noble llamada Eloísa, de la cual se enamora y con la cual quiere tener hijos, pero el tío de Eloísa que lo contrata se entera y lo manda a castrar. Igualmente siguieron estando enamorados, más ella que él incluso. Por esto, encierran a Eloísa en un monasterio rechazando la entrada de Pedro al pueblo. Razón por la cual solo se comunican, hasta el final de su vida, mediante cartas.

Por otra parte, dentro de su intento por ser filósofo sin ser religioso, está la cuestión de que se dedica mucho a cuestiones muy humanas, como la lógica. Sin embargo, Pieper hace notar que parecería que Abelardo en la lógica en realidad quiere hacer metafísica, pero simplemente no puede porque en su época eso era todo lo que había y carecía de textos duros para hacerlo. Textos que llegarán después en el s. XIII con los escolásticos universitarios.

Vive desde el 1079 hasta el 1142 (s. XI-XII). Nace en Le Pallet, en Bretaña. Se introdujo en los estudios por imitación de su padre (Berenguer) -a quien imitará también, metafóricamente, en la carrera de las armas y el combate-. Cursó el *quadrivium* con Thierry de Chartres -quien le añade el sobrenombre "Abelardo"-, dailéctica[322] con Roscelin y en París con Guillermo de Champeaux. Luego de un conflicto con Guillermo se retira a la abadía de San Víctor. Funda una escuela que terminará en París (en Santa Genoveva). Antes de estudiar Teología con Anselmo de Laón obliga a Guillermo a abandonar la doctrina realista que sostenía en la cuestión de los universales. Pero, como había ocurrido antes, también tiene un conflicto con su maestro Anselmo y regresa a París, donde enseña en la escuela de Notre Dame. Aquí conoce a Eloísa –"aquella loca francesita" dice Gilson- con quien se casa secretamente -tienen

[322] Recordemos que en este tiempo la filosofía occidental -latina- se reducía prácticamente a la lógica, no existía un pensamiento filosófico que abarcase los grandes capítulos de la filosofía. Y particularmente a Abelardo le gustaba la lógica, que, en realidad, sería una "lógica del lenguaje".

un hijo: Astralabio- y lo que produce la ira del tío de la joven de 17 años, Fulberto (canónigo de la catedral de Notre Dame), quien lo manda a castrar. Eloísa, como dijimos, fue recluida en un monasterio y Abelardo abrazó la vida monástica en Saint-Denis. Luego combate a su primer maestro de dialéctica, Roscelin, quien le envía una durísima carta. Abelardo cae en el sabelianismo[323] y es condenado junto con su obra -que es quemada- por el concilio de Soissons. Sin embargo, lejos de arrepentirse se obstina en sus errores, siendo expulsado del monasterio, y por una razón más: Dionisio Areopagita no es el fundador de la abadía de Saint-Denis como pretendió Hilduino. Luego funda otra escuela dedicada al Paracleto, luego lo echan por su carácter, vuelve y funda un monasterio de religiosas adjunto con Eloísa de abadesa -comienza la famosa relación epistolar-. Regresa luego a Santa Genoveva a enseñar donde tuvo por discípulo a Juan de Salisbury. San Bernardo -al igual que como lo hace con el miembro de la Escuela de Chartres, como hemos visto, Gilberto Porreta, maestro de Juan de Salisbury- intenta, primero amistosamente, atraer a Abelardo al buen camino tras sus errores trinitarios, pero Abelardo le pelea, el abad de Claraval lo acusa de hereje, luego el sínodo de Sens también, y finalmente es acogido en Cluny por Pedro el Venerable y se reconcilia con San Bernardo. Murió arrepentido en 1142. Fue un gran dialéctico, hábil y sutil, con aguda inteligencia, pero de un temperamento egoísta, agresivo, petulante, vanidoso, etc.

Entre sus obras teológicas destacamos una, "*Sic et non*", donde colecta sentencias de los Padres de la Iglesia y la Escritura aparentemente contradictorias, con el afán de generar el interés por resolverlas (no por desprestigiar la autoridad). Se trata del método tomista de la *Summa*: oponer autoridades en pro a las autoridades en contra.

Se le ha llamado "el padre del racionalismo", pero esta es una acusación exagerada que caricaturiza los hechos. Abelardo nunca pretendió sustituir la autoridad por la razón. Es cierto que erró en interpretar racionalmente los dogmas, pero para él la finalidad de la dialéctica es el esclarecimiento de las verdades de fe y la refutación de los infieles. Además, sabe que la salvación viene de los libros de la Escritura, no de los filósofos.

El problema de los universales[324]

[323] Herejía trinitaria, también llamada "modalismo": una sola persona que se manifiesta en modo diverso.

[324] Cuestión que está en boga desde Boecio, quien traduce el *organon* aristotélico del griego al latín, incluyendo la introducción (εἰσαγωγή) de Porfirio (griego del s. III d. C.) al libro de las Categorías. Donde se plantea el problema: 1. Los géneros y las especies (modos de ser universales presentes en la mente), ¿son meras concepciones mentales o existen de alguna manera en la realidad extra-mental? 2. En caso de que sí existan en la realidad extra-mental, ¿son corpóreos o incorpóreos? 3. También en caso de que existan en la realidad extra-mental, ¿existen en sí mismos o en los individuos? 4. En caso de que existan unidos a los individuos, ¿de qué manera lo hacen?

Pedro Abelardo critica a la primera postura de Guillermo de Champeaux. La postura de Guillermo es: hay una sustancia numéricamente una y común a todos los individuos de la especie, siendo cada uno un accidente de toda esa sustancia. Abelardo responde: 1. Si la esencia hombre es numéricamente una, o está toda entera en "Juan" o está distribuida parcialmente en cada hombre. En el primer caso, entonces solo existiría Juan. En el segundo, existirían individuos parcialmente hombres. 2. Si los individuos de una especie son accidentes de una única sustancia, entonces ahí donde está uno tendrían que estar todos los demás (espacial y cronológicamente). Del mismo modo en el que coexisten en la azúcar lo dulce, blanco, áspero, etc. 3. No se podría predicar "Juan es hombre" porque predicaría el accidente de la sustancia, y se predica la sustancia del accidente (como cuando digo "el perro es marrón" y no "el marrón es perro"), tendría que decir "Hombre es Juan". 4. Si aquello que se predica de varios es la sustancia común a ellos, cuando predico de un perro y un hombre el concepto "animal", entonces la sustancia sería racional e irracional a la vez. Por esto es precisamente por qué no está de acuerdo con Boecio. 5. Si aquello que se predica de varios es la sustancia común a ellos, de todo lo que existe se puede predicar "ente", por lo tanto, existiría una sola y única cosa de la cual todos los entes individuales serían accidentes de esa sustancia (en otros términos, se terminaría en un monismo).

La segunda postura de Guillermo de Champeaux, habiendo aceptado estas críticas, es que "Juan" y "Pedro" son indiferentemente hombres. Es decir, *tienen* la esencia hombre, la

---

Frente a este planteo se dieron implícita -como consecuencia de su gnoseología, metafísica, cosmología y psicología- o explícitamente varias respuestas que podemos agrupar en dos posturas extremas: A. Realismo: Los modos de ser universales presentes en la mente existen en la realidad extra-mental de alguna manera. Ahora bien, según cuál es esa manera se dan distintas posturas:

1. Realismo exagerado: Los modos de ser universales presentes en la mente existen en la realidad extra-mental… con universalidad actual. Dentro de esta postura hay otras dos: 1. 1.: Realismo exagerado trascendente: Los modos de ser universales presentes en la mente existen en la realidad extra-mental con universalidad actual… separados de los individuos. Y aquí una bifurcación más: 1. 1. 1.: Platónicos: Los modos de ser universales presentes en la mente existen en la realidad extra-mental con universalidad actual, separados de los individuos en el mundo suprasensible de las Ideas (Platón). 1. 1. 2.: Ontologistas: Los modos de ser universales presentes en la mente existen en la realidad extra-mental con universalidad actual, separados de los individuos en la mente divina (Malebranche-Gioberti). 1. 2.: Realismo exagerado inmanente: Los modos de ser universales presentes en la mente existen en la realidad extra-mental con universalidad actual y unidos a los individuos (primera postura de **Guillermo de Champeaux**).

2. Realismo moderado: Los modos de ser universales presentes en la mente existen en la realidad extra-mental con universalidad potencial concretizados en los individuos (Aristóteles y **Santo Tomás**).

B. Nominalismo: Los modos de ser universales presentes en la mente no existen en la realidad extra-mental. Hay dos tipos: 1. Nominalismo estricto o propiamente dicho: Los modos de ser universales tampoco existen en la mente, sino que lo único que es universal son las palabras: el universal es un *flatus vocis* (Escépticos, empiristas, epicúreos, **Roscelino**, Hobbes, Berkeley, Hume -empirismo inglés-, Stuart Mill, positivismo inglés y neopositivismo inglés o positivismo lógico -el círculo de Viena: Carnap, Reichenbach-). 2. Conceptualismo: Admite la existencia de conceptos universales (Estoicos, **Guillermo de Ockham**, Locke, Kant, Bergson). Aquí dentro incluimos al idealismo: No existen entes reales distintos del concepto, pues no representa nada. Lo único real es el sujeto cognoscente y sus conceptos (Hegel).

esencia hombre no es numéricamente una, sino que se multiplica en cada individuo, tanto en "Juan" como en "Pedro". Sin embargo, comete el error de distinguir realmente (y no racionalmente) la esencia del individuo. En el "realismo moderado" la distinción es de razón, producto de un acto de abstracción.

Por otra parte, tampoco está de acuerdo Pedro Abelardo con el realismo exagerado trascendente. Él no conoce la doctrina de la "abstracción" aristotélica -obras como la "Física" o el "*De anima*" las ignora completamente-, así que hace su propia postura –"se vio obligado a inventar" dice Gilson-la cual puede terminar tanto en un empirismo como en un realismo -lo que veremos es debido a su ignorancia[325] y a su floja explicación técnica, pero buena intuición-. Da la impresión de que para él la abstracción no es posible, pero sabe que hay conceptos que se aplican a todos y cada uno, con lo cual se pregunta de dónde vienen. Él plantea que uno ve algo y junta características (por ejemplo: bípedo… habla… piel… "Hombre"; ladra… cuadrúpedo… "Perro", etc.). Hasta aquí se podría decir que es nominalista y que se parece mucho a Hume o que se acerca al empirismo. Pero agrega (distinguiéndose del escéptico escoces) que si fueran solo características comunes es loquísimo como se agrupan siempre las mismas. Y acá es donde se acerca más al realismo y a la abstracción, pareciendo afirmar características comunes -universales- que se encuentran concretizadas en la realidad -en los individuos-. El nominalismo choca con el dato de que muchas culturas agrupan las mismas características para una realidad, sería demasiada casualidad. Por lo tanto, hay un sustrato objetivo que hace que al caballo lo llame caballo y sea caballo (*status*).

Él habla del *status* del objeto. El objeto manda una "señal" objetiva y nuestro intelecto agrupa las características. Hay algo del objeto que hace que lo distingamos de todos los otros (puede ser algo más específico o algo cualitativo). Hay una objetividad de la cosa (lo que lo hace realista: la dependencia del universal respecto del objeto y no del sujeto o su arbitrariedad), pero no de la esencia, pues el *status* incluye la esencia. Este es un claro ejemplo de una persona, un filósofo, con una gran "intuición" (sin conocer a Aristóteles se acerca al realismo moderado y a la abstracción), pero una mala "explicación técnica".

Reflexión ética

Su tesis es que no hay que juzgar el acto por el acto mismo, es decir, en sí mismo considerado, pues un mismo acto podría ser bueno en un caso, pero malo en otro (ej.: dar

[325] Dice Fraile: Los primeros escolásticos medievales se enfrentaron audazmente al problema, sin disponer apenas de más medios que los que les suministraba la *Logica vetus*. Carecían de las obras de Aristóteles y de las de Platón y no les era fácil comprender el verdadero sentido de las cuestiones planteadas por Porfirio.

limosna: por caridad o por vanagloria). La "intencionalidad" del sujeto es la clave para determinar la calificación moral de un acto. En este sentido es un autor muy moderno. Así, se tiene en cuenta ya no solo el acto mismo, sino también la intención, sin embargo, la cuestión es qué pasa cuando haces una mala acción, pero con una buena intención. Pedro Abelardo dice, por esto, que la valoración moral de un acto no depende "solo" de la intención. En resumen, no depende solo: 1. Ni del acto. 2. Ni de la intención. En otros términos, la existencia de actos que pueden recibir en un caso una calificación y en otro otra lo lleva a afirmar la importancia de la intencionalidad del agente, pero la existencia de actos malos con buenas intenciones lo lleva a afirmar la dependencia de otras variables. ¿Cuáles? En él no se resuelve esto, pero es meritorio el hecho de que abra la discusión. Quien lo termina de cerrar bien es el Cardenal Newman.

11. La mística especulativa del siglo XII. San Bernardo: Sabiduría y filosofía. El deseo humano de Dios.

A fin de entender mejor la doctrina de San Bernardo, es necesario hacer algunas consideraciones acerca de Guillermo de Saint Thierry.

Guillermo de Saint Thierry

Es amigo de San Bernardo y, al igual que éste, su pensamiento se da en el marco de la vida monástica.

Un tema central de su obra es el amor. Entre otras cosas, se plantea si todo amor es egoísta, y postula que es imposible tomar una decisión contra el amor propio. Aun cuando uno hace algo desinteresado para ganar el cielo, está buscando su bien.

Para salir de este encierro propone que hay un amor a uno mismo que es ordenado, y éste posibilita las relaciones con los demás. De allí que no todo amor por uno mismo es egoísta. Esto se ve confirmado por el Evangelio: *"Ama al prójimo como a ti mismo."*

Ahora bien, es inevitable que uno piense en su bienestar cuando hace algo por los demás. Sin embargo, mientras uno menos piensa en el bienestar que una acción le causa, más bienestar obtiene al final. De allí que lo ideal es pensar lo menos posible en el bien que una acción le genera. Para ilustrar esto, la Cátedra puso el siguiente ejemplo. Cuando uno regresa a casa de correr y encuentra inesperadamente un Gatorade en la refrigeradora, lo disfruta mucho. En cambio, cuando uno corre pensando en el Gatorade que sabe que está en la refrigeradora, al llegar a casa y tomarlo lo disfruta menos.

De entre las obras de este autor destacan la *Epistola ad Fratres de Monte Dei* —llamada también *Epistola aurea*—, *De contemplando Deo* y *De natura et dignitate amoris*.

San Bernardo de Claraval (1090-1153)[326]

Nació cerca de Dijon. En 1113 ingresó como monje, junto con otros 30 jóvenes nobles, en el monasterio cisterciense de Cîteaux, un pequeño poblado al sur de Dijon, y en 1115 el abad le envió a fundar la abadía de Claraval, al norte de dicha ciudad, de la que él fue el primer abad. Bajo su mandato, se convirtió en el núcleo más importante de la orden cisterciense. Entre 1130 y 1145 se fundaron más de 90 monasterios bajo los auspicios del de Claraval y la influencia de Bernardo en el seno de la Iglesia se difundió por todo el mundo. En otras palabras, pese a no haber fundado la Orden, San Bernardo le dio bastante potencia.

En la lucha entablada entre el papa Inocencio II y el antipapa Anacleto II por la Santa Sede, Bernardo resultó decisivo para la victoria del primero. En 1146 y por mandato del Papa, Bernardo comenzó a predicar la Segunda Cruzada. Su sermón pronunciado en Vézelay provocó gran entusiasmo en toda Francia. Convenció a Luis VII, rey de Francia, para que se uniera a esa Cruzada y a continuación Bernardo consiguió reclutar hombres en el norte de Francia, Flandes y Alemania.

Por cuestiones de orden doctrinal tuvo fuertes enfrentamientos con Pedro Abelardo. Entre sus obras destacan *De diligendo deo* (1127) y *De consideratione* (1148). Fue canonizado en 1174 y nombrado doctor de la Iglesia en 1830. Llamado por Mabillón el "último Padre de la Iglesia, no inferior a los más grandes"

Sabiduría y filosofía[327]

San Bernardo no niega la utilidad de los conocimientos dialécticos y filosóficos. Sin embargo, sostiene que el conocimiento de las ciencias profanas es de ínfimo valor comparado con el de las ciencias sagradas. Si bien no se opone de plano a la filosofía, sostiene enfáticamente: *"Mi filosofía consiste en conocer a Jesús, y Jesús Crucificado."* Su influencia en orden al advenimiento de la escolástica fue escasa. Incluso podría decirse que más que neutro San Bernardo fue adversario de este advenimiento, o, por lo menos, sospechoso ante esta tentativa, que el veía en la figura de Abelardo a su representante y le preocupaba su tendencia general o

[326] Doctor melífluo (*Doctor Mellifluus*)

[327] Fraile: "San Bernardo no condena la ciencia humana. Reconoce los grandes servicios que la razón puede prestar a la ciencia sagrada. Pero su ideal no es la ciencia humana, sino la divina, cuyo fin consiste en amar a Dios y preparar el alma para la unión con Él en el grado supremo del éxtasis. Sus invectivas contra la filosofía tienen un destinatario concreto: Abelardo".

excesiva indulgencia para con el razonamiento en materia teológica (y con razón pues Abelardo cae en el sabelianismo). San Bernardo, se puede decir, fue principalmente un místico, de hecho, uno de los fundadores de la mística medieval que continuará, con sus reflexiones del amor místico, siglos siguientes.

En cuanto a qué es la mística especulativa véase la unidad de "periodización de la filosofía medieval" en "apogeo o esplendor de la escolástica s. XII".

El deseo humano de Dios

San Bernardo insiste en el hecho de que sólo Dios puede satisfacer plenamente el deseo de felicidad del hombre. Siendo que el amor humano no puede satisfacer el deseo humano de Dios, el amor a las creaturas por ellas mismas deja insatisfecho al hombre. Así, por ejemplo, la Cátedra planteó que un esposo que se aburre de su esposa puede optar por una salida hedonista (cambiar de esposa) o represiva (quedarse con ella contra su voluntad). La salida que propone San Bernardo, en cambio, consiste en amar a las creaturas buscando con dicho amor —que es lícito— acercarse a Dios.

Señala también que Dios es amor, y Dios creó al hombre a su imagen y semejanza. Creada por un acto de amor divino, la voluntad humana es esencialmente un amor divino, una caridad. De allí que, así como Dios se ama naturalmente a sí mismo, la voluntad del hombre ama naturalmente a Dios. Para ello no es obstáculo que el hombre también se ame a sí mismo, siempre y cuando se ame como Dios lo ama. Mientras el hombre se ame como Dios lo ama, hay perfecta semejanza entre el hombre y Dios. En esto consiste, para San Bernardo, la unión con Dios75.

Al crear al hombre a su imagen y semejanza, Dios también lo hizo libre. Guillermo de Saint Thierry sostuvo que el hombre era libre por no estar atado a la necesidad, como sí los animales. San Bernardo, en cambio, señaló que es más libre no quien puede hacer todo, sino quien no puede pecar. De allí que distinguió tres clases de libertad:

1. Libertad de la necesidad. - Es la libertad de decidir, de no estar supeditado a los instintos. En ésta consiste el libre albedrío.

2. Libertad de pecar. - Se da cuando el alma está en gracia, pues no está atada al pecado. Quien está en gracia, está *atado* al bien. Se da en la vida presente y, por ello, no garantiza que el hombre no vaya a pecar.

3. Libertad de la miseria. - Es la máxima libertad. Se da cuando el hombre ya no puede pecar. Únicamente se llega a este estado después de la muerte, cuando el hombre alcanza la gloria en la contemplación de Dios.

Su primer gran aporte filosófico, entonces, es la cuestión de la libertad y sus distintas acepciones de capacidad de elegir entre el bien y el mal -indeterminación-, capacidad de elegir el bien -determinación- y capacidad de elegir el bien y no poder elegir el mal (bienaventuranza). Y, el segundo, es la cuestión del orden del amor que surge de un texto de Ovidio que dice que el hombre es feliz con muy poco, pero que siempre quiere más. Lo cual, plantea Bernardo, es explicable desde la doctrina de San Agustín, pero que ahora veremos choca con otras dos salidas de la filosofía contemporánea. 1. Salida agustiniana: porque tenemos un deseo infinito que no puede saciarse con bienes finitos, sino con el bien infinito. De hecho, solo se quieren los bienes finitos en la medida en que me llevan al bien infinito. Al bien infinito se lo goza, a las personas, especialmente los amigos, se los goza y usa y a las cosas -inferiores al hombre- solo se las usa, todo en orden al sumo bien. 2. Salida kantiana: hay que reprimir el deseo y frenar la adquisición del bien finito. La represión te lleva al bien infinito. 3. Salida del romanticismo: el hombre intentar saciar su deseo infinito con la pluralidad de bienes finitos.

Por otra parte, se plantea la cuestión, dentro del orden del amor, del "amor a sí mismo". ¿No es egoísta? Hay, efectivamente, un "pensar o amarme a mí", pero abierto al infinito, es decir, si la prioridad es el bien infinito entonces no solo no es egoísta, sino que redunda en un gozo aún mayor del bien finito (o personal). Pensar primero en el bien finito y luego en el infinito no suele funcionar. Incluso anímicamente. Pienso en mí, pero buscándome menos a mí, poniéndome en el otro, olvidándome más de mí, y esto trae mejor resultado.

El pecado consistiría en un amor a uno mismo por uno mismo o amar a las cosas por ellas mismas y no en orden a Dios. Este "amor" hace al hombre desemejante a Dios, pues la imagen y semejanza de Dios radica en amarlo a Él y a todas las cosas por Él. La gracia de la Redención restaura este amor. La vida cristiana, identificada con la vida mística, es una reeducación del amor. Amar a Dios por Sí mismo es un amor desinteresado que encuentra en sí su propia recompensa.

Por último, hay que rescatar una cuestión histórica donde se muestra la actitud y la importancia reformadora de San Bernardo. Su reforma significa una reacción frente al esplendor de Cluny, en que, por ejemplo, el abad Suger de Saint Denis defendía las riquezas

de las iglesias como medio para elevarse a Dios. Bernardo propone seguir los caminos de la interioridad -ahí surge el sentimiento de humildad (12 pasos) que permite acceder a la verdad (tres pasos) y a la caridad: "*De gradibus humilitatis et superbiae*-, entrar en uno mismo para trascenderse hasta llegar a la belleza suprema. De esta manera, Bernardo destaca la pobreza en una Iglesia que hace plata en el tiempo por su acción social.

12. La filosofía árabe[328]: a) Mahoma y el islam. Los comienzos de la filosofía árabe. b) Avicena: el objeto de la metafísica. La distinción entre esencia y ser. Posibilidad y necesidad. Su reflexión antropológica. c) Algacel y la filosofía árabe. d) Averroes: su papel como comentador de Aristóteles. La antropología de Averroes. La relación entre fe y filosofía. El problema de la verdad.

Mahoma y el islam. Los comienzos de la filosofía árabe

La filosofía árabe se inicia en torno al año 800 (s. IX) aproximadamente, más allá de que Mahoma sea dos siglos anterior (570-632). Sobre el islam hay una tesis que sostiene que no es una religión estrictamente hablando, sino una filosofía, en palabras de Fraile: "Hasta cierto punto el islam puede considerarse como un cristianismo simplificado, es decir, despojado de los misterios de orden sobrenatural que exceden a la razón humana. El conjunto de problemas teológicos agitados en el islamismo viene a reducirse al tratado de *De Deo uno*, o sea a los que plantea una teología natural o filosófica (Fraile dice "Teodicea"[329]) de tipo puramente natural y filosófico". Por este motivo se entiende la gran expansión que tuvo el islam en manos de Mahoma, pues él unifica, gracias a esto, pueblos nómades monoteístas. Alcanza a muchos cristianos nestorianos (herejes), avanzando al norte de África y llegando a España por el estrecho de Gibraltar siendo vencidos al cruzar los Pirineos por los franceses en la batalla de Poitiers. En la España conquistada, no obstante, permanecen unos 800 años hasta la reconquista en manos de Isabel la Católica (1492). Logran también chocar con Constantinopla[330].

[328] La filosofía árabe es mucho más fecunda que la filosofía judía que veremos más abajo.

[329] Término que rechazo por sus connotaciones Leibnizianas.

[330] Respecto a la expansión musulmana habíamos dicho en la unidad I: "Cabe destacar un hecho anterior a Carlomagno muy importante: la fundación del islamismo en el s. VII. Surge en la península arábiga con Mahoma, un "profeta" árabe que se dice mediador de una Revelación, que continuaría los libros veterotestamentarios, que plasma en el Corán. Es una nueva religión, pero también es política. Comienza a extenderse hasta los límites del Imperio Bizantino desde Medio Oriente hasta Persia con centro en Bagdad (624-632 bajo Mahoma), conquistan yendo hacia Occidente el norte de África (632-661 bajo el califato ortodoxo, así como Irán, la parte meridional del Asia central y el oeste del subcontinente indio) y cruzan España (donde permanecen 8 siglos hasta su expulsión en manos de Isabel la Católica) hasta los Montes Pirineos, pero son derrotados en la Batalla de Poitiers (732) tras cruzarlos (661-750 bajo el califato omeya). Dominan el Mediterráneo. En el s. X conquistan u ocupan en Medio Oriente los santos lugares y se producen, en el XI las Cruzadas, que no son únicamente militares, sino también peregrinaciones religiosas. En el XII continúan las

Los musulmanes, políticamente hablando, se dividen en dos grupos, hasta físicamente distintos: 1. persas. 2. árabes. Ahora bien, ideológicamente hablando se dividen en: 1. Chiitas[331]: Interpretan con cierta literalidad el Corán. Aunque hay distintos grados de Chiitas en este sentido, es decir que no todos interpretan el Corán de manera literalmente la misma. Se da una interpretación "abierta". 2. Sunitas (rama tradicional y ortodoxa): Interpretación del Corán según la tradición -Padres- (llamada *sunna*, de donde toman su nombre). Aquí también hay grados más moderados que otros (de hecho, aquí se encuentran los "talibanes": facción político-militar fundamentalista islámica de Afganistán donde están llevando a cabo una guerra o "yihad"). Dentro de los Sunitas se encuentra la "filosofía musulmana" que aparece con tres autores exponentes: Dos árabes: Alfarabí y Avicena (de padre Chiita, pero de madre judío); y un persa: Averroes.

Resumiendo lo que sería el islam: una suerte de mezcla tanto política, como ideológica y religiosa. Y permeada por el conflicto. El islam nace sin paz, con rupturas, divisiones políticas (persas, árabes) y religiosas (chiitas, sunitas), etc.

Alfarabí (873-950; s. IX-X)

Pensador árabe (del Califato[332] de Bagdad). Por relación a Avicena vemos la discusión del famoso texto de Aristóteles del *De anima* sobre el "*nous horismós*". De Alfarabí resaltamos el planteo de las posibilidades o combinaciones en torno al problema del intelecto separado. Los árabes van a ver en este tema el punto de unión entre inmortalidad y espiritualidad y la filosofía y lo religioso.

Avicena (980-1037; s. X-XI) -o Ibn Sina-

Vida

El autor más importante de los árabes -del mundo oriental-. Hay una novela francesa sobre él basada en un manuscrito de uno de sus discípulos que lo acompaña desde sus 12 años hasta su muerte. Su madre dicen es judía (lo ocultaron). Él es médico, pero tiene prohibido por religión (así como también los judíos y cristianos) abrir los cuerpos, sin embargo, hay una tormenta que deja los cuerpos expuestos y tenía por válido mirarlos sin tocarlos dibujarlos. Avicena tiene dos oportunidades de ver uno de estos cuerpos expuestos por la tormenta. En la primera

Cruzadas".

[331] Literalmente "Shiat Ali" o el partido de Ali. El Ali en cuestión era el yerno del profeta Mahoma y los chiitas reclaman su derecho, y el de sus descendientes, a liderar a los musulmanes.

[332] Un Califato es un centro cultural grande en este caso con sede en Bagdad, pero también hay en Córdoba y otros lugares.

formula teorías y en la segunda las comprueba. Estas experiencias y sus teorías que efectivamente comprueba como ciertas le traen gran fama en la medicina. De hecho, descubre que la zona anal es muy buena para succionar -ahora se sabe que también lo es la zona sublingual- (famoso enema) y logra con este conocimiento salvar a muchas personas de un shock hipoglucémico, lo que lo vuelve muy famoso (se decía que salvaba muertos, esta técnica se conoce hasta el renacimiento como "técnica de Avicena"). Incluso los reyes lo quieren elegir como médico personal. Avicena aprovecha esta oportunidad y elige de entre los reyes que lo querían a los que tenían las mejores bibliotecas.

De esta manera es como logra a parar a los 18 años con la *Metafísica* de Aristóteles, la cual dice que lee unas 40 veces (se entusiasma con la filosofía aristotélica: su filosofía es un desarrollo del aristotelismo[333]). Sin embargo, admite que no la entiende hasta el final de su vida. La lee tanto en griego como traducida. Ahora bien, acá nos topamos con un gran problema. Avicena escribe su interpretación de la *Metafísica* en árabe, como una especie de comentario, este escrito se traduce en Toledo (España) al latín, y es esta traducción latina del árabe Avicena que influencia en la filosofía medieval. Es decir, los medievales no conocen al Avicena árabe, sino al Avicena latino -en la traducción de Toledo-. Con Alfarabí ocurre lo mismo. Con lo cual la cuestión es que hay, por un lado, un Avicena (y un Alfarabí) árabe y, por otro, un Avicena (y Alfarabí) latino, pero el medieval se queda solo con el último. Y el problema es que el Avicena latino es muy distinto del Avicena árabe, hasta se podría decir que son como dos autores distintos. Por poner un ejemplo, en árabe hay muchas palabras con muchos matices distintos para lo que en latín se traduce en una sola palabra: *esse*. Por esto, estrictamente hablando, Santo Tomás nunca criticó a Avicena.

Pensamiento[334]

¿Qué dice la versión latina? Avicena plantea que, por ejemplo, el "caballo" puede ser entendido de tres maneras. 1. Lógica o gramaticalmente (en un silogismo, etc.). 2. En cuanto

[333] Aunque recibe también otras influencias importantes por parte del neoplatonismo: en realidad, sus dos fuentes neoplatónicas eran atribuidas erróneamente a Aristóteles -Santo Tomás se da cuenta de esto y aquí lo sigue su compañero traductor dominico Guillermo de Moerbeke-: "Teología de Aristóteles" que son fragmentos de las enéadas y el "*Liber de causis*" -obra que Santo Tomás comenta- probablemente de Proclo.
Su filosofía es un aristotelismo neoplatónico en diálogo con la teología musulmana (Averroes, por ejemplo, rechaza este diálogo, para él una cosa es la filosofía y otra la teología, tanto es así que una tesis musulmana, como la inmortalidad del alma, por ejemplo) puede ir en contra de una filosófica (siendo la filosofía para él solamente la de Aristóteles - ¡y mal interpretado! -) como que cada hombre participa de un único intelecto separado para todos los hombres). De hecho, Averroes lo reprocha por este intento: "Avicena está muy equivocado al pensar que la unidad y el ser señalan determinaciones sobreañadidas a la esencia de una cosa, y uno puede preguntarse cómo un hombre como él ha cometido este error; pero él ha escuchado a los teólogos de nuestra religión y ha mezclado sus máximas con su propia ciencia de la divinidad".
[334] Su filosofía es principalmente antropológica y metafísica.

ser natural (sus características, etc.). 3. En cuanto esencia caballo, es decir, metafísicamente entendido. Ahora bien, la esencia se puede entender de dos maneras (en realidad, Avicena habla de "ente", pero se refiere a "esencia", por esto Santo Tomás se confunde): 1. La esencia cuyo ser puede ser contingente o, como dice Avicena, "posible", es decir, que podría no ser. 2. La esencia cuyo ser puede ser "necesario", es decir, que no podría no ser. Esta doble consideración de la esencia Avicena la ve en el Corán que dice "todo perece excepto su faz", con lo cual la puede llevar al plano teológico: por un lado, está Dios y por otro todo lo demás.

Ahora bien, mientras que, por un lado, descubre Avicena que somos posibles, por otro, ve que somo de hecho. Y se pregunta, ¿cómo es posible que Dios sea necesario y creador? En otros términos, Dios podría no crear, pero entonces tendría la posibilidad de ser creador, pero si a Dios no le quedara otra que crear, entonces las cosas son necesarias. La "solución" que propone Avicena es la siguiente: desde la teología natural Dios es necesario en un doble sentido: en el ser y en el obrar, y desde esta perspectiva las cosas son, con respecto a Dios, necesarias; desde la metafísica las cosas son posibles, pero son necesarias por Dios. Es decir, que las cosas en sí mismas consideras son posibles, pero en relación a Dios son necesarias. Y conocemos la necesidad de una cosa *post factum*.

Entonces, resumiendo su cosmovisión metafísica, Avicena plantea que todas las cosas que no son Dios son creadas *ex nihilo*, por Dios, el Ser Necesario (en realidad, Alá). Y a tal punto necesario que no solo su ser, sino que su obrar -la creación- es necesario. De este modo, las cosas son *per se* contingentes, en cuanto posibles de ser o en potencia de ser (anterioridad de la esencia sobre el ser -esencialismo-) y, luego del acto creador de Dios *ex nihilo* donde les "acaece" el ser -crear sería, en este sentido, pasar de la potencia de ser de la esencia al acto de ser-, *ex alio* necesarias[335]. En definitiva, ¿qué está tratando de hacer Avicena? No quiere sino marcar la radical distinción o diferencia entre el Creador y las creaturas, él lo hace en término de necesidad y contingencia o posibilidad, Averroes -como veremos- lo hará en términos de acto y potencia, Santo Tomás en *Esse* y *essentiae* (Dios es *Qui est*, es decir, quien es el ser sin esencia -en cuanto límite potencial del acto de ser- o en quien ser y esencia -en otro sentido: aquello que lo diferencia del resto- se identifican, mientras que las creaturas *id quod est* o *habens esse* o *id quod habet esse*, es decir, una composición real, con distinción real, entre esencia, aquello que recibe potencialmente el ser dentro de sus límites, y ser, el principio realizador)

Algacel o Algazel o Al-ghazali (1058-1111; s. XI-XII)

[335] Esta línea va a ser continuada por Scoto, Ockham, Suárez, Descartes, Wolff ("ontología"), etc.

Obra (de vuelta, escrita primigeniamente en árabe, pero conocida en latín)

"Contra los filósofos" (o "La destrucción -o refutación- de los filósofos"). Consta de dos partes: 1. Resumen excelente de la doctrina de los filósofos griegos -incluidos Platón y Aristóteles-. 2. Refutación en argumentos a dichos filósofos. En realidad, esta parte no fue traducida, con lo cual no se conoce a Algacel en la Edad Media como un crítico de la filosofía griega. Por otra parte, también critica a la filosofía de otros musulmanes, como Avicena, pues chocaba con algunas doctrinas religiosas ortodoxas como la creación, la inmortalidad del alma y la providencia. Sus fuertes críticas consiguieron que se prohibiera la filosofía en el mundo árabe. Ello obligó a que los filósofos árabes emigraran del califato de Bagdad al de Córdoba (España) -la filosofía se muda a Europa-. Ambos constituían los califatos más importantes del mundo árabe de la época. Por esto Algacel es relevante en término de historia de la filosofía, pero no en cuanto filósofo. Y por esto, nos encontramos en Córdoba, España, con un importante autor de la filosofía árabe: Averroes.

Averroes o Ibn Rusd (1126-1198; s. XII)

Averroes se suma a la discusión metafísica que nace con Avicena sobre la distinción entre el Creador y las creaturas. Y mientras que Avicena se basa en la contingencia y la necesidad, Averroes la hace en términos de acto y potencia. Así, Dios es el primer ser y acto puro, y todas las demás cosas son los otros seres acto-potenciales. De esta manera justifica metafísicamente el salto inmenso que hay que hacer al hablar de Dios y de su creación. Además invierte el esquema aviceniano: las cosas en sí mismas consideradas son necesarias -por su causa formal-, pero en relación a Dios son posibles -por su causa eficiente-. Esta tesis tiene como presupuesto otra por la cual se afirma que decir que un determinado ser es significa simplemente que es un ser. En otras palabras, que el ente es la sustancia, el *id quod* el *esse*, el *quod* el *quo*. Ser un ente es estar estructurado en una esencia o naturaleza. La sustancia no puede ser concebida sino como siendo (no en un estado "posible" como se imaginaría Avicena), y si no es real, no es.

Por otra parte, mientras que Avicena sostiene que Dios crea *ex nihilo*, pero necesariamente y con comienzo temporal, Averroes dice que Dios crea necesariamente desde siempre, pues, de lo contrario, implicaría que Dios pasó de no mover a ser motor. Con lo cual, el impedimento que llevaba a Avicena a sostener la distinción en base de posibilidad y necesidad, es superado por Averroes afirmando la eternidad del mundo.

Averroes como comentador de Aristóteles[336]

Averroes se presenta como un simple comentador de Aristóteles. Ahora bien, hay tres tipos de comentarios: 1. Menores: Se coloca el texto de Aristóteles y es explicado línea por línea. 2. Medios: Texto de Aristóteles y se explican sectores del mismo. 3. Mayores: Tomar el texto para decir lo que uno quiere decir, o sea, tomar a Aristóteles para para protegerse y exponer las propias ideas. En cualquiera de los tres casos Averroes se presenta como el "Comentador de Aristóteles". De alguna manera se apropia de las obras aristotélicas, y por esto, en el medioevo se suele identificar a Aristóteles, lo que él dice, con Averroes, lo que él interpreta[337]. En realidad, Averroes es un Aristotélico radical o extremo.

Tesis de la doble verdad[338]

No es una tesis mantenida propiamente por Averroes, sino inspirada en él, pero sostenida por sus discípulos anteriores a Siger de Brabante (cristianos averroístas). La tesis es que hay dos planos distintos, uno religioso y otro científico y cada uno tiene sus verdades que pueden o no ser contrarias, pero no contradictorias (porque habría directamente doble verdad en el mismo plano). Averroes es criticado por esta tesis porque de hecho él llega a conclusiones que se oponen (por contrariedad) a algunas tesis del islam. Sosteniendo además que dichas tesis eran afirmadas por Aristóteles -él simplemente continua el desarrollo aristotélico- (la filosofía tiene su verdad y la verdad de la filosofía es la verdad de Aristóteles: Aristóteles puede estar en desacuerdo con la fe).

Después de Averroes, por temas políticos (reconquista española en manos de Isabel la Católica en el 1492), se acaba la filosofía árabe. O, dicho de otro modo, la filosofía árabe muere con Averroes (hubo un poco de desarrollo filosófico en la zona persa de Irán con los "sufíes" -que, en realidad, es más bien un misticismo del islam sunita u ortodoxo).

---

[336] Cox: Fue el principal introductor del pensamiento de Aristóteles en occidente. Se presentaba a sí mismo como *el intérprete* del Estagirita, atribuyéndose el estatus de comentador suyo. En lo referido a sus comentarios de Aristóteles, Averroes tenía tres clases de obras: (1) comentarios línea por línea, (2) explicaciones generales de los textos y (3) distinciones a partir de alguna idea aristotélica. En todos esos casos, señalaba que lo que él decía era lo que realmente sostenía Aristóteles y, en efecto, así se creía. Así, tesis como la del intelecto separado trajeron complicaciones para la aceptación del pensamiento aristotélico en el mundo cristiano. Averroes tuvo la virtud de separar del *corpus* aristotélico obras que no eran de Aristóteles, tales como *De Causis*. Así, inició un trabajo de "purificación" que fue completado por San Alberto Magno y Santo Tomás.

[337] A Santo Tomás se lo acusa de Averroísta por seguir a Aristóteles en algunas tesis, por ejemplo. Otras veces Santo Tomás sale a defender la tesis de que lo que interpreta Averroes no solo está mal filosófica o teológicamente, sino en cuanto interpretación.

[338] Cox: Averroes planteó que las consideraciones que él hacía en el ámbito filosófico las hacía únicamente como filósofo y no como hombre religioso. Esto para evitar ser perseguido a causa de sus ideas, más aún cuando —así como en el mundo cristiano— los centros de enseñanza eran las mezquitas. Esto llevó a que sus discípulos plantearan la tesis de la doble verdad. De todas formas, fue perseguido.

13. La filosofía judía: a) Avicebrón: el hilemorfismo universal. b) Maimónides: los nombres divinos. Fe y razón.

El tema a tratar sigue siendo el que planteó Avicena y continuo con Averroes, es decir, la justificación o explicación metafísica de la radical distinción, el gran salto, entre Dios o el Creador y las creaturas, las cosas.

Avicebrón o Ibn Gabirol (1020-1058; s. XI)

Plantea la distinción en términos de acto y potencia como Averroes, pero en el lenguaje de la filosofía de la naturaleza, es decir, reduciendo la distinción al hilemorfismo. De esta manera, todo lo que es creado es materio-formal. Esta tesis del "hilemorfismo universal" termina siendo asumida por los filósofos escolásticos franciscanos: Alejandro de Hales y su discípulo San Buenaventura, así como también por Duns Scoto. Así se sostiene que es imposible que algo sea acto-potencial y no compuesto de materia y forma. Dios es el único ente que no está compuesto hilemórficamente.

Por otra parte, esta tesis se asocia a la de la "pluralidad de las formas". Pues el hombre es cuerpo y alma, es decir, materia y forma, pero, a su vez, el alma es materia espiritual actualizada por una forma espiritual y el cuerpo es materia corporal actualizada por una forma corporal. Tesis que también será continuada por los franciscanos, del s. XIV en este caso, como el beato Duns Scoto (y que anticipa de alguna manera Gilberto Porreta).

Maimónides o Ibn Maymun[339] (1138-1204; s. XII)

Su reflexión filosófica va en consonancia con su fe, lo que es propio de un autor medieval (su *Guía de los indecisos* o de los perplejos -su única obra escrita en árabe, pues el resto está en hebreo- es como una suma de teología escolástica judía). Además, siendo su filosofía judía, en el sentido literal de la palabra, es más amiga del cristianismo que la árabe, por ejemplo. Con él nace una discusión que después reaparece en el renacimiento italiano. El punto de partida es el hecho de que los judíos no pueden nombrar a Dios[340]. Maimónides niega absolutamente al hombre el derecho de afirmar de Dios atributos que no sean negativos. Sabemos de Dios que existe (y para Maimónides se puede demostrar su existencia a partir de sus efectos, es decir, el universo -tanto en conjunto como en detalle-); no sabemos lo que es, y el único

[339] Santo Tomás se refiere a él como "*Rabbi Moyses*".
[340] Gilson: "subyace a esta doctrina la preocupación eminentemente judaica de eliminar cuanto pudiera parecer un atraque, aun aparente, a la rigurosa y total unidad de Dios". Esta tesis, para Fraile, "subraya vigorosamente la absoluta trascendencia de Dios, situado en alturas inaccesibles a la inteligencia humana".

recurso que nos queda, si queremos hablar de Él, es acumular los atributos negativos que, negando de Dios toda imperfección, nos darán a conocer, por lo menos, lo que Él no es.

Fraile dice al respecto: "En cuanto a los atributos divinos, adopta un cierto relativismo un poco agnóstico. Rechaza los positivos, porque todo atributo sería un accidente, y, por lo tanto, implicaría pluralidad. Solamente admite los negativos y los que expresan acción, porque esto no implicaría diversidad en el agente" (como la providencia). "Respecto de los nombres divinos, distingue entre el *tetragrama* (Jhvh) y los demás nombres. Solamente el primero expresa la esencia divina (el que es), y es el único propio de Dios. Los demás expresan la acción divina, y son equívocos respecto de la esencia de Dios y las creaturas".

Como se ve continua de fondo la discusión en torno a la distinción radical entre Dios y las creaturas y en este tema Maimónides procura excluir toda clase de antropomorfismo de su concepto de la esencia divina. Por esto plantea: "Se sabe que la existencia es un accidente que sobreviene a lo que existe; por eso es una cosa accesoria a la quididad de lo que existe. Esto es evidente y necesario en todo aquello cuya existencia tenga una causa; pues su *existencia* es algo añadido a su *quididad*. Per en cuanto a Aquello cuya existencia no tiene causa, que solo es Dios, el Altísimo -pues eso es lo que se quiere decir al afirmar que Dios es de existencia necesaria-, su existencia es su verdadera esencia, su esencia es su existencia, y no es una esencia a la que le haya acaecido existir, de modo que su existencia sea en ella algo accesorio, porque Él es siempre de existencia necesaria, la cual no es algo nuevo en Él, ni un accidente que le haya sobrevenido. Así, pues, Él existe, pero no por la existencia; vive, pero no por la vida; puede, pero no por el poder; saber, pero no por el saber; antes bien, el Todo se reduce a una sola idea, en la que no hay multiplicidad".

Tanto Gilson como Pieper hacen notar la importancia e influencia de Maimónides en Santo Tomás en su reflexión metafísica del pasaje de la Escritura del Ex 3, 14: "Yo soy el que soy"[341]. Cuestión que se remonta a San Gregorio Nacianceno. Tanto Maimónides como Santo Tomás entienden que Dios es el ser, es decir, que Dios es Aquel cuya completa naturaleza es ser, Él es *actus purus*. La propia constitución esencial de Dios es el ser real, Él es su ser real.

Por último, destacamos que Maimónides continua la reflexión de Dionisio. Sostiene que nada se puede decir de Dios porque está más allá de toda consideración. Lo que propiamente se puede decir de Dios es la negación de la privación: Dios no es [la] nada. A esta consideración se llega por medio de una triple vía: 1. Afirmación (lo que en Dionisio se llama καταφατικα):

[341] Reflexión que continua la distinción aristotélica entre poder ser y ser de hecho, δύναμης y ενέργεια.

Se dice de Dios un atributo. Por ejemplo: *Dios es bueno*. 2. Negación (en Dionisio ἀποφατικα): Se señala que Dios no posee dicho atributo como las creaturas: *Dios no es bueno como lo son las creaturas*. Hasta aquí sigue perfectamente a Dionisio, pero en la tercera vía se separa de él y de Eriúgena también (vía de eminencia o superlativa, pues sería afirmar algo que Dios no es). 3. Negación de la privación (sería una doble negación): Se concluye señalando que en Dios no existe la privación de dicho atributo: *Dios no es malo* (para Dionisio: "Sin embargo, en realidad, el verdadero bien es Dios. Dios es bueno"; para Escoto: "Dios es supra bondad").

14. La escuela dominicana: a) La irrupción del aristotelismo en la escolástica latina: problemas que plantea; distintas posturas. b) San Alberto Magno. c) Santo Tomás de Aquino. Vida y obras. La recta autonomía de lo natural. Sus fuentes filosóficas: aristotelismo, platonismo y otras. Originalidad de su pensamiento: la metafísica del esse. Dios y el hombre.

En el siglo XIII encontramos una transformación cultural e intelectual importante:

En primer lugar, el surgimiento o aparición de las universidades: algunas escuelas episcopales pasan a ser "universidades". Se discute en este punto cuál fue de hecho la primera, pues depende de cómo definas o qué entiendas por "universidad". Las cuatro universidades importantes son: 1. Oxford (centralidad de las ciencias naturales -física, astronomía, óptica, biología, etc.-). 2. Bolonia (centralidad en el derecho): es la primera si decís que la primera universidad es la que dictó una carrera. 3. París (la Sorbona, centralidad en teología). 4. Salamanca (centralidad en el derecho): es la primera si se dice que la primera universidad es la que se independiza del poder episcopal -después fue pisada por el franquismo y su plata fue a Madrid-.

En segundo lugar, la fundación de las ordenes mendicantes[342]: la orden de frailes menores (OFM) o franciscanos, fundados por San Francisco de Asís, y la orden de predicadores (OP) o dominicos, fundados por Santo Domingo de Guzmán. Estos dos grandes santos tuvieron la capacidad de leer con inteligencia "los signos de los tiempos", intuyendo los desafíos que debía afrontar la Iglesia de su época. Se trata de la evolución[343] del mismo problema que pasó

[342] Se las llamó así por su característica de "mendigar", es decir, de recurrir humildemente al apoyo económico de la gente para vivir el voto de pobreza y cumplir su misión evangelizadora.

[343] Y evolución también porque los previos grupos llamados "pauperísticos" que pretendían regresar a la Iglesia al espíritu del evangelio terminan alejándose de la comunidad eclesial e incluso haciendo reaparecer antiguas herejías (como, por ejemplo, las albigenses: la devaluación y el desprecio del mundo material -la oposición contra la riqueza se convierte rápidamente en oposición contra la realidad material en cuanto tal-). Por el contrario, las ordenes mendicantes logran renovar a la Iglesia no solo sin apartarse de ella, sino incluso

con la reforma del Cister: volver a la pobreza. La Iglesia es fundacionalmente pobre, pero cada vez, en este tiempo, le cuesta más (piénsese, por ejemplo, en el florecimiento del monaquismo). Por esto surgen las ordenes y, por lo cual decimos que es una evolución, lo que en su momento fue la fundación de los monasterios ahora se traduce en los conventos. Y lo que antes era el monje, ahora es el fraile. Además, mientras que antes se trabajaba en el campo (arado, etc.), ahora se lo hace en el burgo (no es burguesía, pero está relacionado; zapatero, profesor, etc.)[344]. Las ordenes mendicantes se instalan en la burguesía, son ordenes religiosas que entran en la modernidad, pues, en realidad, el sistema medieval religioso es propiamente el monástico. Ahora bien, ese es el hecho o el dato, la cuestión es cómo se valora esto. El siglo XIII es cuna, con los "fueros", de toda una nueva realidad socio-económica-laboral y la Iglesia se adapta a ello en sus formas o métodos (no en su mensaje).

Y, en tercer lugar, la estructuración de las universidades: siguiendo al modelo sajon -*College*- que es distinto al modelo francés -se "saltea" la Facultad de Artes liberales para pasar directamente a la Facultad de Derecho o Teología o Medicina- que es el que adopta nuestro país, por ejemplo. Así, la universidad se divide, en primer lugar, en la facultad de artes liberales -incluyendo Filosofía- donde van todos los alumnos. Una vez terminada esta instancia se recibía la *licentia docenti*, es decir, la habilitación para enseñar (de donde viene "licenciado": *licentia do…*). Luego, en segundo lugar, se pasaba a la Facultad ya sea de Derecho, Teología o Medicina, donde, al terminar, se recibía el título de *Doctor* (por eso hoy en día se sigue llamando "doctores" a los abogados, médicos y teólogos, más allá de que no hayan hecho, el actual, "doctorado"). Esto te convertía en una *auctoritas*. Algo a destacar es el hecho de que los profesores de la Facultad de Artes eran alumnos de la Facultad de Derecho-Medicina-Teología.

---

viviendo una fuerte comunión con la Iglesia y el Papado, haciendo regresar a los grupos pauperísticos o disolviéndolos.

[344] Benedicto XVI dice al respecto: "Con gran intuición, pusieron en marcha una estrategia pastoral adaptada a las transformaciones de la sociedad. Dado que muchas personas se trasladaban del campo a las ciudades, ya no colocaron sus conventos en zonas rurales, sino en las urbanas. Además, para llevar a cabo su actividad en beneficio de las almas, era necesario trasladarse según las exigencias pastorales. Con otra decisión totalmente innovadora, las Órdenes Mendicantes abandonaron el principio de estabilidad, clásico del monaquismo antiguo, para elegir otra forma. Frailes Menores y Predicadores viajaban de un lugar a otro, con fervor misionero. En consecuencia, se dieron una organización distinta respecto a la de la mayor parte de las Órdenes monásticas. En lugar de la tradicional autonomía de la que gozaba cada monasterio, dieron mayor importancia a la Orden en cuanto tal y al superior general, como también a la estructura de las provincias. Así los mendicantes estaban más disponibles para las exigencias de la Iglesia universal. Esta flexibilidad hizo posible el envío de los frailes más adecuados para el desarrollo de misiones específicas, y las Órdenes Mendicantes llegaron al norte de África, a Oriente Medio y al norte de Europa. Con esta flexibilidad se renovó el dinamismo misionero".

La novedad en este punto es que algunos –"averroístas latinos" como veremos más abajo- de la segunda mitad del s. XIII comienzan a estudiar en la Facultad de Artes por el solo hecho de estudiar en la Facultad de Artes, es decir, sin pretender llegar a la Facultad de Derecho-Medicina-Teología[345]. Y el problema aparece cuando los frailes quieren entrar a ser profesores y no solo estudiantes.

Los primeros que ingresan son los franciscanos: mejor dicho, primero ingresa Alejando de Hales que es profesor, pero sin ser fraile. Sin embargo, se hace franciscano siendo profesor universitario. Así, gracias a él, los franciscanos quedan adentro (la cátedra se iba pasando a los discípulos): San Buenaventura (en realidad después viene Juan de la Rochelle que muere al poco tiempo y luego retoma Alejandro), luego la segunda generación: Scoto y Ockham, más tarde Grosseteste y Bacon, etc. Pero también logran entrar los dominicos: San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, etc. Siempre suele decirse que Santo Tomás es el alumno o discípulo de Alberto, y así lo es, pero no hay que olvidar que de San Alberto salen muchísimas líneas intelectuales, desde vertientes más empíricas (Bacon-Grosseteste) hasta el misticismo renano con Meister Eckhart.

Dominicos (Orden de Predicadores): Primera generación

San Alberto Magno (1200-1280; s. XIII)

Es una enorme luz intelectual de la orden de predicadores. A la edad de 40 los dominicos lo mandan a París. Conoce tanto a Aristóteles como a Platón -mejor dicho: es un platónico que conoce a Aristóteles[346]- y de hecho une a uno con otro. De esta manera, genera una forma ecléctica de hacer filosofía, sosteniendo tesis platónicas y aristotélicas, como, por ejemplo, en antropología: la espiritualidad y unidad del alma humana, por un lado, y el hombre como unión de cuerpo y alma, por otro. Su intuición es similar, en esto, a la de Avicena: El alma por naturaleza es una sustancia espiritual, pero su primera y principal función es ser forma del cuerpo (es un co-principio de la esencia)[347]. Entonces, el alma en sentido realista es forma del cuerpo y en sentido estricto es sustancia espiritual. Para entender esta postura pongamos un ejemplo: imaginemos un policía, ahora bien, estrictamente hablando es un hombre o "animal racional", pero funcionalmente es un policía. La cuestión es que San Alberto Magno quiere incorporar en su filosofía a Platón y a Aristóteles.

[345] Problema similar al de Pedro Abelardo que quiere ser filósofo sin ser religioso.
[346] Santo Tomás estudia simultáneamente a uno y otro.
[347] Nótese cómo busca salvar la espiritualidad del alma humana, propio de un platónico, pero utiliza también lenguaje aristotélico: materia, forma, etc.

De Aristóteles, hay que decir, toma los libros físicos menos leídos y sostiene la tesis de que hay una parte o rama del saber que es experimental[348]. Esta veta científica lo constituye a Alberto como el "Padre de la ciencia moderna". Incluso discute con Aristóteles problemas de tipo experimentales, donde el fundamento es el hecho de haber tenido tal o cual experiencia sensible. Aristóteles afirma, sin haberlas probado, que tal planta es dulce mediante un silogismo, Alberto, por el contrario, lo niega, diciendo que son amargas, y el argumento no es otro que el hecho de haberlas probado. Sostiene así que hay un tipo de conocimiento científico que escapa al conocimiento por experiencia y al lógico-deductivo. Esta línea desemboca en Roger Bacon, es la línea de lo físico/científico, de la experimentación como fuente de saber y conocimiento distinto al filosófico[349]. Por esto se puede decir que San Alberto es alguien "enciclopédico", que abarca asuntos tanto metafísicos como biológicos, teniendo a lo largo de ese abanico numerosos discípulos. Es un verdadero "polímata".

Santo Tomás de Aquino (1125-1274; s. XIII)[350]

Estudia a Platón y a Aristóteles al igual que su maestro (aunque Alberto es más platónico y Tomás más aristotélico) y también a Dionisio Areopagita o Pseudo Dionisio (que a su vez conoce a Aristóteles, aunque es marcadamente neoplatónico).

Podemos distinguir en su vida históricamente tres momentos: 1. 1247-1257: Período formativo. 2. 1257-1267: Período productivo. 3. 1267-1274: Período de síntesis y depresión (deja de escribir, la anécdota que quiere quemar sus obras porque eran como paja, muerte en Fossanova).

---

[348] Una experiencia es distinta a una experimentación. La experimentación podríamos decir rápidamente es algo así como una experiencia artificialmente planeada, puesta en condiciones en vistas a obtener o no un resultado, chequear hipótesis, etc.

[349] Pieper dice que en este aspecto se ve efectivamente la grandiosidad y universalidad de Alberto. Él es autor de dos libros titulados "Libro de las plantas" (*De vegetalibus*) y "Libro de los animales" (*De animalibus*). Estos libros y el impulso intelectual para realizarlos lo caracterizan como un hombre de experiencia inmediata, un empírico, un hombre de observación y experimento. Él personalmente en sus viajes por Occidente dedica tiempo a la atención despierta de las cosas del mundo sensible. "No solo va a describir la *manzana*, desde la piel hasta la semilla, sino también las "hojas aterciopeladas y perennes" del *muérdago*, "casi como las hojas del olivo, pero con destellos de amarillo limón". Proporciona datos exactos acerca de qué tipo de *arañas* hilan sus telas y dónde lo hacen -en las ventanas, en los boscajes, en el suelo- y qué arañas cazan a sus presas mediante saltos. Distingue entre *espinas* y *púas*. Sabe, porque lo ha probado con su paladar, que la *savia de los árboles* es más amarga en las raíces y que en la parte inferior del cuerpo de las *abejas* se encuentra un saquito transparente de fino sabor a miel. La *anguila* no vive del fango, como dice Aristóteles: "Yo mismo he visto cómo se come a una rana, a gusanos y a trocitos de peces que se pesca con tales cebos en el anzuelo". Con alguna frecuencia corrige de ese modo, es decir, acudiendo a la experiencia, a Aristóteles y, naturalmente en primer lugar, los datos puramente legendarios del libro popular *Fisiólogo*. Estas correcciones tienen a menudo un tono intelectual, pero a veces también otro ligeramente agresivo".

[350] Doctor angélico, doctor común o doctor de la humanidad (*doctor angelicus, doctor communis, doctor humanitatis*).

En cuanto a sus obras no existe una división definida, sino que, por el contrario, hay muchas maneras y criterios con los cuales dividir su *corpus*. Se dieron muchas agrupaciones arbitrarias: no todas las obras son iguales, aunque las pongan en el mismo "bloque". El que tomamos nosotros es el siguiente: 1. Las 3 grandes sumas (*opera maiora*): A. *Scriptum super sententiis*. B. *Summa contra gentiles*. C. *Summa Theologiae* (al final de su vida, no la termina, la completa su socio Fr. Reginaldo de Piperno). 2. Cuestiones disputadas[351] (*Quaestiones disputatae et de quolibet*): aquí hay que aclarar que quizás alguna cuestión no fue escrita al mismo tiempo, sino que luego se hace una recopilación de todas las cuestiones disputadas que trataron, por ejemplo, sobre la verdad y se saca la *quaestiones disputatae de veritate*. En otras palabras, no todas las obras están editadas como las pensó Santo Tomás. 3. Comentarios: A. Bíblicos (*commentaria biblica*): *In Vetus Testamentum*[352]; *In Novum Testamentum*[353]; *Catena aurea*[354]; *In epistolas S. Pauli*[355]; *Commentaria cursoria*[356]. B. a los Padres de la Iglesia: a Dionisio: *Super de divinis nominibus*. C. Filosóficos (*commentaria philosophica*): *In Aristotelem*[357]; *In neoplatónicos*[358]; *In Boethium*[359]. 4. Opusculos (*opuscula philosophica*[360], *theologica*[361], *polemica pro mendicantibus*[362], *censurae*[363], *rescripta*[364], *responsiones*[365]). 5.

---

351 Quodlibetales: 12 cuestiones; disputadas: *De spiritualibus creaturis; De unione Verbi; De veritate; De potentia; De anima; De malo; De virtutibus.*

352 *Super Psalmos; Super Iob.*

353 *Super Matthaeum; Super Ioannem.*

354 *Catena in Matthaeum; Catena in Marcum; Catena in Lucam; Catena in Ioannem.*

355 *Super Romanos; Super I ad Corinthios; Super II ad Corinthios; Super Gal.; Super Eph.; Super Philip.; Super Col.; Super I Thes.; Super II Thes.; Super I Tim.; Super II Tim.; Super Tit.; Super Philem.; Super Epistolam ad Hebraeos.*

356 *In Jeremiam; Super Threnos; Super Isaiam.*

357 *Expositio libri Peryermeneias; Continuatio S. Thomae in perihermeneias; Expositio libri Posteriorum Analyticorum; In libros Physicorum; In libros De caelo et mundo; Continuatio a Petro de Alvernia; In libros De generatione et corruptione; In De generatione continuatio; Sententia super Meteora; Inserta super Meteora; Sententia libri De anima; Sententia libri De sensu et sensato; Sententia libri Ethicorum; Tabula Ethicorum; Sententia libri Politicorum; Continuatio S. Thomae in Politicam; Sententia libri Metaphysicae*.

358 *Super librum De causis.*

359 *Expositio libri De ebdomadibus; Super De Trinitate* (*redactiones priores*; *recensio vulgata*).

360 *De ente et essentia; De principiis naturae; De unitate intellectus; De aeternitate mundi; De substantiis separatis.*

361 *De articulis Fidei; De rationibus Fidei; Super Decretales; Principium Rigans montes; Compendium theologiae.*

362 *Contra retrahentes; De perfectione; Contra impugnantes.*

363 *Contra errores Graecorum; Liber de Fide Trinitatis; De forma absolutionis.*

364 *Ad Bernardum; Ad ducissam Brabantiae; De emptione; De iudiciis astrorum; De mixtione elementorum; De motu cordis; De operationibus occultis; De sortibus; De regno.*

365 *De 6 articulis; De 30 articulis; De 36 articulis; De 43 articulis; De 108 articulis.*

Varios otros (*Collationes*[366], *sermones*[367], *documenta*[368], *opera probabilia*[369] *et dubia*[370] *adscripta authenticitate*).

Franciscanos (Orden de Frailes Menores): Primera generación

Alejandro de Hales (lo poco que dijimos párrafos más arriba)[371]

San Buenaventura (Juan de Fidanza)[372]

Contemporáneo a Santo Tomás, mueren en el mismo año (Santo Tomás el 7 de marzo -sin participar del II Concilio General de Lyon- San Buenaventura el 15 de julio -habiendo participado como legado pontificio del Concilio y en el último día del mismo[373]-), aunque él nace en el 1218. Hasta el doctorado su vida es muy parecida a la de Santo Tomás.

Tiene conflictos para entrar a la Universidad, pues los franciscanos decían que estaban en contra del estudio -creyendo seguir en esto al mismo San Francisco-. Por esto llega a ser doctor, pero no profesor y luego que se logra fallar en favor de los mendicantes para enseñar él ya es Superior General de la orden -luego llega a ser Obispo y luego Cardenal-, con lo cual tiene su tiempo para otros asuntos. Siempre se leyó a San Buenaventura como un casi Santo Tomás, lo cual es una burrada, porque tienen visiones distintas y complementarias, no se lo debe entender como alguien que vive a la sombra del Doctor Angélico. Un autor que reivindica, en este sentido, la figura de San Buenaventura es el gran tomista del s. XX Étienne Gilson.

Se trata de una visión alternativa a la de Santo Tomás y, de hecho, a Gilson le gusta mucho la "filosofía cristiana" de San Buenaventura. En efecto, Santo Tomás siempre distingue (sin

---

[366] *In Symbolum Apostolorum; Expositio Salutationis angelicae; De decem praeceptis; In orationem dominicam.*

[367] *Attendite a falsis; Ecce Rex tuus venit; Exiit qui seminat; Homo quidem fecit cenam; Osanna Filio David; Puer Jesus.*

[368] *Acta: inventarium castri Traiecti; Opera collectiva: De secreto, Ordinationes pro promotione studii; Reportationes Alberti Magni Super Dionysium: Fragmenta ex autographo S. Thomae false edita ut opera eius: De pulchro et bono; De fato.*

[369] *Lectura Romana in primum Sententiarum Petri Lombardi; Opera liturgica: Officium Corporis Christi; Sermones: Abjiciamus opera, Beata gens, Beati qui habitant, Beatus vir, Coelum et terra, Ecce ego, Germinet terra, Homo quidem erat dives, Lux orta, Principium biblicum; Preces: Adoro te deuote.*

[370] *Quaestiones: De cognitione animae, De immortalitate animae; Opuscula philosophica: De fallaciis, De propositionibus modalibus; Opera liturgica: Officium Corporis Christi Sapientia et Missa Ego sum panis: Ad vesperas, Ad Matutinum, In primo nocturno, In secundo nocturno, In tertio nocturno, In quarto nocturno, Ad laudes, Ad tertiam, Ad sextam, Ad nonam, Ad vesperas, Infra octavam, Ad Missam officium; Sermones: Anima mea, Petite et accipientis, Sapientia confortabit, Tria retinent, Preces: Concede michi; Opera collectiva: Acta capitulorum provincialum provinciae romanae.*

[371] Doctor irrefragable (*doctor irrefragabilis*).

[372] Doctor seráfico o doctor devoto (*doctor seraficus, doctor devotus*).

[373] La misa por la muerte de San Buenaventura fue la que reunió la mayor cantidad de clérigos superiores en la historia -ya estaban juntos por el Concilio-.

separar) el ámbito teológico del filosófico y, por ejemplo, muchas veces suele discriminar en determinada cuestión el caso en el hombre antes del pecado original y después del pecado original. San Buenaventura no, a él le preocupa el hombre actual que, de hecho, nace con una naturaleza herida por el pecado y con las pasiones desordenadas, etc[374]. En el fondo, su gran intuición es entender al hombre como *homo viator*, es decir, aquel quien camina al cielo en la tierra, y en ese caminar cayó y si bien ese es un dato de fe, sin embargo, no es algo que se puede pasar por alto o pretender que no pasó con la excusa de hacer pura filosofía. No se puede filosofar verdaderamente sin tener en cuenta cuál es la situación del hombre hoy. Porque el pecado original precisamente dificultó el camino, el hombre por el pecado, dice San Buenaventura retomando la metáfora del Salmo, está encorvado por el golpe del pecado original, no está tirado al piso -como dirían los protestantes-, sino simplemente mirando para abajo. El pecado original deforma a todo el hombre, a él no le gusta decir, por ejemplo, que desordenó a “las pasiones”, sino al hombre entero.

¿Cómo afecta el pecado original a la inteligencia? ¿Conocemos menos de lo que lo hacíamos antes de cometerlo? Según San Buenaventura sí, pero no queda afectado el modo de conocer sino la capacidad cognoscitiva. Ya sea que se quiera poner a la abstracción o a la iluminación como las formas de conocer del hombre estas no quedan afectadas sino su alcance. Y en este punto retoma la tesis de Sócrates (intelectualismo ético): el que conoce obra bien, el pecado original hace conocer menos, por lo tanto, hace más difícil obrar bien.

Y, ¿cómo afecta al hombre el pecado con respecto al conocimiento de Dios? San Buenaventura aplica la metáfora del hombre encorvado al conocimiento de Dios. Él está de

[374] En este sentido San Buenaventura es muy agustiniano. Que Guardini nos lo aclare: “Pero esa ‘sabiduría’ no se encuentra nunca en Agustín sólo en la forma de pura filosofía o como tarea de la formación natural del hombre o de la cultura mundana; por el contrario, ella está siempre construida en relación con su vida de cristiano. También aquí Agustín quiere el todo. Ni se le ocurre que se pueda pensar de otro modo que no sea desde el todo y hacia el todo. Pero este todo es el hombre creado por Dios para comunicarle su gracia, caído en el pecado y alejado de Dios, y vuelto a llevar por Cristo a Dios. ‘El hombre’ es, para Agustín, aquello que Dios ha querido. El hombre ‘natural’ que, en cuanto tal, es separado del mundo de la revelación y hecho objeto de investigaciones críticas particulares, no entra en el campo de sus consideraciones. Él apunta al hombre tal como es pensado por Dios y, por tanto, como debe ser; este hombre en su totalidad. Pero un tal hombre lleva en sí la insuprimible impronta de su proveniencia de Dios y de su destinación a Dios. Así entonces, un hombre ‘puramente natural’ no existe, estrictamente hablando, para Agustín. Aún aquel que está fuera de la fe y de la obediencia a Dios no es verdaderamente ‘natural’. De aquí se sigue una consecuencia muy importante para entender a Agustín: desde el punto de vista de un riguroso método crítico, él no desarrolla sus pensamientos ni ‘filosóficamente’ ni ‘teológicamente’. En ellos hay sí una filosofía, en sentido crítico, y también una teología; pero están escondidas. Quien las quiera ver debe primero extraerlas – y esto no es fácil. Más de un equívoco se hubiera evitado si esto se hubiese tomado en consideración, y si el pensamiento agustiniano no hubiese sido tratado del mismo modo que el de Tomás de Aquino o incluso que el de un teólogo del siglo XIX. El pensamiento de Agustín está más acá de la distinción en filosofía y teología”.

acuerdo con las vías para demostrar la existencia de Dios, para él sirven, pero afirma que conocemos a Dios intuitivamente pues sino no lo desearíamos. Esta idea se asocia a una de sus grandes tesis metafísicas o mejor la tesis: el ejemplarismo. Otra sería la tesis que continua a Avicebrón y Alejandro de Hales, su maestro: el hilemorfismo universal (con la cual salva la idea de una “sustancia inmaterial”, salva a Platón con Aristóteles). Estas intuiciones, donde muestra su platonismo cristiano, continúan siendo desarrolladas en la historia de la filosofía.

Todas estas reflexiones buenaventurianas están resumidas en su obra *Itinerarium mentis in Deum*, un gran compendio de la filosofía de San Buenaventura -aunque él es más bien teólogo o espiritualista, pero con trasfondo filosófico-.

Franciscanos: Escuela de Oxford: Roberto Grosseteste-Roger Bacon

La escuela de Oxford tenía independencia de los dominicos y franciscanos. De ella sale la tradición científica católica.

Roberto Grosseteste (1170-1253; s. XII-XIII)

Natural de Stradbrock. Estudia en Oxford y París. En 1221 es *magister regens* y canciller de la Universidad. Enseñaba en la universidad y también en el estudio general de los franciscanos. Fue arcediano de Leicester durante tres años y obispo -de Lincoln- desde el 1235 hasta su muerte. Hombre eruditísimo y de espíritu amplio. Conoce el griego -uno de los pocos filósofos de su tiempo en saberlo- y tradujo la “Ética a Nicómaco” -*antiqua traslatio*-, obras del Pseudo-Dionisio -al cual también comenta- y de San Juan Damasceno. A su vez fue un comentador de Aristóteles -del cual conocía, y utilizaba, todo su *corpus*-: “Analíticos posteriores” -importante-, “Sofismas” y “Físicos”. La mayor parte de sus obras versan sobre temas científicos, con marcada inclinación al empirismo, aunque escribió sobre las materias más variadas. Bacon expresa hacia él su aprecio y admiración. A pesar de su conocimiento de Aristóteles, al igual que aquel de quien es continuador de esta veta científica -San Alberto Magno-, es de fondo netamente neoplatonizante (sigue a San Basilio, San Agustín, el Pseudo-Dionisio -del cual comenta su *De divinis nominibus*-, el *liber de causis*, y Avicena). Cae en un cierto pitagorismo de tendencia positivista. Todo el pensamiento teológico, cosmológico y psicológico de Grosseteste está dominado por su concepto de que la luz es la realidad más íntima y el principio constitutivo de todas las cosas[375].

[375] Gilson: “Bajo la influencia del neoplatonismo y de las *Perspectivas* (o tratados de Óptica) árabes, llegó a atribuí a la luz un papel esencial en la producción y constitución del universo”.

Por ejemplo: en Teología: Dios: luz eterna, purísima, incorpórea, forma pura, sin composición; todo lo demás: participa de esa luz y es matero-formal. La existencia de Dios se demuestra por el movimiento de los entes que precisa un motor inmóvil (más aristotélica), pero Grosseteste prefiere, como hemos dicho, una prueba más agustiniana: partiendo de la conciencia íntima que el alma tiene de la presencia de Dios en ella. Para él la luz, Dios, es forma de todas las cosas -*forma ómnium*-, pero no en sentido panteísta (forma sustancial), sino en sentido ejemplarista (forma ejemplar). Así, Dios conoce a todas las cosas en sus ideas ejemplares o *rationes aeternae* que se encuentran desde siempre en su mente. La adecuación de las cosas a esas ideas conforma la verdad. De Dios proceden todas las cosas por creación en el tiempo, antes de la creación no hubo tiempo ni espacio y nuestra imaginación nos engaña al pensar que sí habían (Santo Tomás dice lo mismo). Mientras que Dios es luz increada, su primera creación es de la luz -primera forma- y la materia prima. Los grados de perfecciones de los seres dependen de su participación en la luz.

En Cosmogonía también se vale de la luz, explicando la formación del universo mediante el doble proceso de difusión, expansión o rarefacción y condensación de la luz. La luz es esencialmente difusiva y arrastra al difundirse a la materia prima a la cual está siempre unida, con lo cual, para Grosseteste, el principio de multiplicación de los seres, no es la materia, sino la difusividad de la luz.

En Psicología dice que el alma humana es una forma de naturaleza luminosa unida al cuerpo por un intermedio luminoso. El alma está toda en todo el cuerpo a la manera en que la luz se difunde por todo el universo. El conocimiento, sensitivo o intelectivo, es una actividad del alma, pero las potencias se identifican con el alma. Todo conocimiento participa de la iluminación divina. La sensación dispone al alma para participar de la luz increada. La inteligencia ve en la luz increada la verdad de las cosas. Los ángeles son intermediarios en esta iluminación.

Roger Bacon (1210/1214-1292)[376]

Nace en Ilchester. Estudia artes y letras en Oxford. Discípulo de Roberto Grosseteste. Al igual que su maestro fue también a París donde fue Maestro en artes. Aquí en París entra en los franciscanos (40 años). Aquí conoce a Alejandro de Hales. Se hace notar por su independencia de pensamiento. A finales de la década de 1260, por petición del papa Clemente IV -amigo suyo-, escribió *Opus Maius.* Algunas de sus tesis astrológicas fueron

[376] Doctor admirable (*doctor mirabilis*).

condenadas en el 1277. Sus intemperancias de lenguaje y sus invectivas, de que no se libró ni siquiera el mismo papa, le valieron la condenación y reclusión en prisión donde murió en 1292.

Si bien, como decimos, Roger Bacon pasó la mayor parte de su vida en París -por lo cual se lo asocia con la escuela de San Buenaventura-, sin embargo, y como vemos está incluido en la clasificación de estos apuntes, dice mayor afinidad con la tendencia empirista e iluminista inglesa[377], como Grosseteste. Prefiere el *quadrivium* al *trivium*. Las matemáticas son necesarias, dice, para la teología. Los teólogos no solo deben saber matemática, sino también música y danza. De entre las tres fuentes de conocimiento *-per auctoritatem et rationem et experientiam-* dice que la fundamental es la experiencia -en esto es afín a Alberto-. La experiencia es externa -sentidos- o interna -inspiración divina en siete grados-.

Admite las razones seminales -como su maestro-, la pluralidad de formas y la materia espiritual -como, de alguna manera, Gilberto Porreta, Avicebrón, Alejandro de Hales y San Buenaventura-. Se inspira en Avicena -a quien considera el mejor intérprete de Aristóteles- para afirmar que el entendimiento agente es Dios y el posible es propio de cada hombre. El entendimiento agente que es Dios es fuente primaria de toda iluminación -aquí comparte el platonismo de su maestro de inspiración agustiniana-. Es antiaverroísta: rechaza la tesis del único intelecto para todos los hombres y la tesis de la doble verdad.

Si bien Bacon tiene interés por las ciencias, la experiencia, lo empírico, etc., no debemos olvidar que es un escolástico y que, por tanto, le da una fundamental importancia a la teología. Hay una sola sabiduría perfecta y una ciencia única que domina a todas las demás: la teología. Así, Bacon, lo que hace también Buenaventura, reduce todas las artes y ciencias a la teología. Y aquí se basa en la doctrina agustiniana de la iluminación. La filosofía se subordina a la teología y es fruto de una influencia de la iluminación divina en nuestro espíritu. El intelecto agente, Dios y que Buenaventura y Agustín llaman Verbo, es el maestro interior que nos instruye. Él vierte en nosotros las ciencias. Por lo tanto, la filosofía es resultado de una revelación. Y siguiendo esta idea Bacon hace una descripción de la historia en relación a la sabiduría -cómo a lo largo del tiempo Dios fue revelando a los hombres la verdad-.

Averroísmo latino

[377] "El empirismo baconiano termina por convertirse en un verdadero iluminismo, haciendo a Dios la fuente primaria y suprema de toda ciencia y de toda verdad".

En realidad, el nombre "averroísmo latino" es bastante discutido y puesto intencionalmente por los tomistas. Suele designar a varios autores con aspectos en común: 1. Tomar a Aristóteles como el gran filósofo, como el Filósofo, mejor que Platón (pero no interpretan o comentan a Aristóteles como lo hace Santo Tomás). 2. Son más jóvenes que San Buenaventura y Santo Tomás y deciden no pasar a la Facultad de Teología, sino quedarse en la Facultad de Artes, en filosofía. Aceptan la distinción entre teología y filosofía -del objeto material y formal-, pero quieren y se dicen ser filósofos (Santo Tomás hace filosofía, pero es teólogo).

Uno de los representantes más claros es Siger de Brabante (1240-1280). Entra en la Facultad y discute con Santo Tomás en varias ocasiones, pero amablemente. Al igual que a Santo Tomás (y como a todos los aristotélicos -hasta San Buenaventura-) caen sobre él también las condenaciones aristotélicas del 1277 -movimiento antiaristotélico con excusa de ser un "agustinismo universitario"-, algunas contra él específicamente. No obstante, Siger, medio ecléctico, apela al Papa, quien le da la razón. En ese momento, no obstante, Siger vivía en una residencia religiosa a cambio de trabajo y un día ingreso una persona con un cuchillo y mató a muchos que estaban ahí incluyendo a Siger.

Franciscanos: segunda escuela o generación

Duns Scoto (1266-1308)[378]

Para la orden franciscana él es el filósofo, anterior incluso a San Buenaventura. Según habíamos dicho, el Doctor Seráfico confronta a los franciscanos respecto de la tesis de que los frailes no tienen que estudiar, pues bien, el primer resultado de ese esfuerzo es Duns Scoto.

Su tesis importante, metafísica, es la de la univocidad del ser. Distinta a la tesis de Santo Tomás en la que el ser es análogo, en parte igual y en parte distinto, o a la de Avicena en la que es equívoco, necesario o posible. En la equivocidad del ser no hay espacio para la voluntad divina, pues se explica el mundo, pero a Dios no le quedaba otra que crear este mundo con estas leyes naturales y morales, tanto su ser como su obrar son necesarios. Y en la analogía del ser ve un riesgo, pues si Dios tiene voluntad como para generar un ser, pero con libertad, ¿qué ocurre entonces con el orden natural y moral? Por ejemplo, en la Biblia se dice que no hay que matar al inocente, pero, ¿esto es de fe o de razón? En otras palabras, ¿Dios lo mandó o es así porque lo exige el orden natural? Si es así porque lo exige el orden natural, entonces Abraham se tendría que haber dado cuenta que la voz que le dijo que mate a su hijo

[378] Doctor sutil (*doctor subtilis*).

como sacrificio no podía ser la de Dios. En efecto, se hubiera dado cuenta con la razón que no debía hacerlo. Sin embargo, si Dios lo mandó entonces parecería que Dios es inmoral. Por el contrario, si esto se niega diciendo que Dios no puede crear un mundo donde matar este bien entonces su voluntad estaría coaccionada por el orden natural.

En definitiva: ¿de qué depende la moral? De la racionalidad meta-mandato o de los mandatos de Dios. Se trata del clásico dilema que plantea Platón en su diálogo con Eutifrón, precisamente se lo llama el "Dilema de Eutifrón", que, si bien en Platón tiene que ver con la piedad, en general se lo reformula así: Sócrates le pregunta a Eutifrón, ¿los dioses desean algo porque eso es bueno? O ¿es algo bueno porque los dioses así lo desean? Si se afirma la primera, entonces parecería que el bien es independiente de los dioses en absoluto. Pero si se afirma la segunda, entonces parecería ser un ejemplo de "la ley del más fuerte". Ellos pudieron haber declarado algo totalmente diferente a ser lo bueno, así que vuelve al bien y el mal arbitrarios, lo que parece incorrecto. Sin embargo, el Dilema de Eutifrón es un falso dilema, porque existe una tercera alternativa. No es el caso que Dios desea algo porque eso es bueno, ni es el caso de que algo es bueno solo porque Dios así lo quiere. Sino que Dios quiere algo porque Él es bueno. Esto es decir, que la propia naturaleza de Dios lo que determina lo bueno. Dios es por naturaleza esencialmente compasivo, justo, equitativo, amable, amoroso, etc. Y debido a que Él es bueno, sus mandamientos a nosotros reflejan necesariamente su naturaleza. Y, por lo tanto, los mandamientos de Dios y nuestros deberes morales están fundamentados en la esencia de Dios, no son arbitrarios, están fundamentados en Dios mismo. Pero no están fundamentados en algo externo a Dios, pues Dios mismo es el bien, quien es la fuente de nuestros deberes morales.

Sin embargo, esta no es la solución que da Duns Scoto. Él termina concluyendo mezclando ambas posibilidades del "dilema". De esta manera, Dios inexorablemente crea los tres primeros mandatos, pero respecto a los otros siete Él simplemente pudo haber elegido otros, hasta contrarios, y eligió que en este mundo sean esos "combos" (entre matar y no matar eligió no matar). Por este motivo los puede exceptuar como, de hecho, lo hizo con Abraham mandándole matar a su hijo. Guillermo de Ockham, en cambio, directamente dice que los diez son mandatos y que no hay algo así como un orden natural que Dios respete. Por eso Dios podría, para él, haber mandado "Odiarás a Dios sobre todas las cosas". En él hay un voluntarismo total, no hay ni racionalidad ni conveniencia, en Scoto hay cierta racionalidad.

Por otra parte, Duns Scoto continua la tesis que comenzó con Avicebrón -o, si se quiere, de alguna manera con Gilberto Porreta- y continuo con Alejandro de Hales y San Buenaventura sobre el hilemorfismo universal y la pluralidad de las formas sustanciales. La nota distintiva de Scoto en este tema es que para él la última y determinante de las formas sustancias es la individual, la *haecceitas*, es decir, “Pedro” o “Juan”. Así, por ejemplo, “hombre” es el principio material (a su vez materio-formal) y “Juan” el principio formal que termina de determinar al individuo. El pecado original, relacionando esta cuestión con el conocimiento, impide que seamos capaces de conocer la última de las formas. No puedo conocer a “Juan”, pero sí al “hombre”. De este modo, Duns Scoto disntingue entre la noticia abstractiva -es decir, que no niega que exista esencia en las cosas- y la noticia intuitiva que es de cada uno por la cual no captamos la *haecceitas*, sino los accidentes e intuitivamente lo individual de cada uno (ves muchos hombres, pero intuitivamente ves lo individual de cada uno).

Para Guillermo de Ockham intuitivamente captas colores, formas, figuras, etc., pero no hay noticia abstractiva, porque no hay hombre ni perro, ni ninguna esencia, solo individuos concretos y singulares. Así, para el nominalista de Ockham no hay esencias, sino una construcción del sujeto -confusa o genérica- a partir de la experiencia sensible de muchos individuos.